

JOSE VILCHEZ

RUT y ESTER

Nueva Biblia Española

Comentario teológico y literario
Dirigido por Luis Alonso Schökel
y José Luis Sicre Díaz

Volúmenes publicados

– En Ediciones Cristiandad

PROFETAS, 2 vols., 1.381 p.
PROVERBIOS, 606 p.
JOB, 634 p.

– En Editorial Verbo Divino

SABIDURÍA, 572 p.
SALMOS, 2 vols., 1.672 p.
ECLESIASTÉS O QOHÉLET, 508 p.
RUT Y ESTER, 418 p.
ECLESIÁSTICO (en preparación)
JUDIT Y TOBÍAS (en preparación)

JOSÉ VÍLCHEZ LÍNDEZ

Narraciones

II

RUT Y ESTER





EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1998

CONTENIDO

RUT

INTRODUCCIÓN

TEXTO
COMENTARIO

EXCURSUS

ESTER

INTRODUCCIÓN

TEXTO
COMENTARIO

ABREVIATURAS Y SIGLAS

A	Codice Alejandrino
a c	*articulo citado*
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the O T* ed por J B Pritchard (Princeton 1955)
Aq	Aquila (version griega de)
BH	Biblia Hebraica ed R Kittel (Stuttgart 1961)
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia ed K Elliger W Rudolph (Stuttgart 1967 77)
CCL	*Corpus Christianorum* Series Latina (Turnholt)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena)
F Zorell	*Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1962)
G/LXX	Version griega de los Setenta
Ges K	W Gesenius E Kautzsch *Hebraische Grammatik* (Leipzig 1902)
K	Ktib
L/*L*	Texto griego lucianico
La/VL	Version *Vetus Latina*
LXX/G	Version griega de los Setenta
M(s)	Manuscrito(s)
o	Texto griego LXX de Ester
o c	*obra citada*
p(p)	pagina(s)
P	Version siriaca P sitta
P Jouon	P Jouon *Grammaire de l hebreu biblique* (Roma 1947)
PG	Patrologia Graeca ed J M Migne (Paris)
PL	Patrologia Latina ed J M Migne (Paris)
PW	A Pauly G Wissowa *Realencyclopadie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1893ss)
Q	Qre
R R R	Redactor Redactor 1° Redactor 2°
S	Codice Sinaitico
s v	*sub verbo*
Sim/Sym	Simmaco (version griega de)
Tg	Targum
Teod/Th	Teodocion (version griega de)
TH/TM	Texto hebreo/Texto Masoretico
v(v)	verso(s)
Vg	Version latina *Vulgata*
VL/La	Version *Vetus Latina*

RUT

INTRODUCCIÓN

El libro de Rut es pequeño en extensión, uno de los libros más pequeños de la Biblia hebrea: 4 capítulos, 85 versículos; pero su calidad es grande, como el perfume exquisito que se conserva en tarro pequeño. La historia que se narra es sencilla, atractiva, completa. Sin embargo, bajo la lisura de la superficie se esconde un mundo complejo e intrincado. No faltan las dificultades en todos los órdenes; algunas parecen insolubles[1], todas ellas se presentan como un desafío que el intérprete debe afrontar serenamente.

La introducción que sigue prepara, mientras tanto, el camino a la exégesis del libro en su conjunto.

[1] H.H. Rowley escribe a este propósito: «La sencilla historia del libro de Rut abunda en problemas para los que nunca se podrá encontrar una solución definitiva, puesto que se nos niegan los materiales para su solución» (*The marriage*, 77).

I. CANONICIDAD DE RUT

El libro de Rut siempre se ha considerado parte integrante de la lista (o canon) de los libros sagrados judíos[2], aunque no siempre ha ocupado en ella el mismo lugar. De este asunto nos vamos a ocupar al principio de la Introducción, ya que de alguna manera su localización condiciona su interpretación. Al menos en la historia de la interpretación ha influido bastante el hecho de encontrar a Rut entre los libros que se han considerado fundamentalmente históricos: Josué, Jueces, Rut, Samuel, etc.[3].

En cuanto al Canon de libros sagrados judíos en general existen dos grandes tradiciones: la de Palestina (en hebreo) y la de la Diáspora o de Egipto (en griego). Si nos circunscribimos al libro de Rut en particular, constatamos que las dos tradiciones siguen un curso paralelo, si bien cada una con fluctuaciones y variantes muy notables, como vamos a ver a continuación.

El orden que seguimos no prejuzga el dificilísimo problema de la antigüedad de cada una de las corrientes. Sólo al final de este capítulo abordaremos directamente el problema, no antes.

1. *El libro de Rut no separado del de los Jueces*

Una antigua tradición judía considera el libro de Rut parte integrante o apéndice del libro de los Jueces. Los testimonios más antiguos a favor de esta tradición son indirectos, a saber, todos aquellos que afirman que los libros sagrados entre los judíos son 22. Escribe Flavio Josefo: «Entre nosotros no existe una infinidad de libros en desacuerdo y contradictorios, sino solamente 22 libros, que contienen los anales de todos los tiempos y obtienen un justo crédito»[4]. Padres griegos y latinos confirman que esta opinión estaba viva entre los judíos de su tiempo[5].

[2] Muy pocos han sido los autores que han pensado que también el libro de Rut estuvo bajo sospecha, como ocurrió con el Cantar de los Cantares y Ester La argumentación de W Rudolph es un tanto sibilina al escribir· «Un rastro de que la dignidad canónica de Rut de alguna manera se puso en tela de juicio lo han encontrado con razón K Budde (*Der Kanon*, 63) y E Konig (*Kanon und Apokryphen*, 32) en *bab Megilla*, 7a, pues tal dignidad tuvo que ser afirmada explícitamente junto a la de los libros Cant y Est, repetidas veces protestados El motivo de esta duda radicaba menos en el origen moabítico de Rut (Budde) que en el escándalo de la escena nocturna de Rut 3 (König), parecidos motivos habían suscitado ya sospechas contra Cant» (*Das Buch*, 25), cf E F Campbell, *Ruth*, 32-33.

[3] Para D Jobling no es indiferente en orden a la interpretación el lugar que ocupa Rut en el canon judío (TM), o en el cristiano (LXX) (cf *Ruth*, 130-139)

[4] *Contra Apión*, I, 8 [§ 38] Habla Josefo como representante del judaismo palestinense, ya que el alejandrino pensaba de otra manera (cf W Fell, *Der Bibelkanon des Flavius Josephus* BZ 7 [1909] 240s)

[5] Orígenes opina que «los libros canónicos, según la tradicion hebrea, son 22, número igual que el de las letras [del alfabeto] segun ellos» (*In Psalmum Primum* PG 12,1084), ver

Si los libros sagrados son 22, es porque Jueces y Rut son un único libro, lo mismo que Jer y Lam; así lo dice expresamente Orígenes: «Jueces, Rut: un solo libro para ellos [judíos]»[6].

2. *El libro de Rut separado del de los Jueces*

La mayoría de los testimonios antiguos, hebreos y griegos, así como la totalidad de las versiones griegas y latinas, consideran a Rut como un libro independiente de Jueces. Según el testimonio de san Jerónimo hubo una corriente entre los judíos que hablaba expresamente de los 24 libros sagrados, es decir, de los 22 anteriores más Rut y Lam, separados de Jue y Jer respectivamente[7]. El testimonio más antiguo parece ser 4 Esd 14,44-46, en el que, como escribe E. Schurer: «La cifra 24 se ha conservado en el texto siríaco, pero a la vez resulta indirectamente de otros textos por sustracción 94 menos 70. Esta cifra es la habitual en la literatura rabínica posterior»[8]. De hecho ya en el Talmud babilónico (*Baba Batra*, 14b) se enumeran 24 libros: la Torá (5), Profetas (8) y Escritos (11)[9].

Eusebio de Cesarea, *Historia Ecles* VI,25 PG 20,580, SC 41,125 Cirilo de Jerusalen aconseja al catecumeno «Lee los 22 libros de estas [Escrituras] y no tengas nada en comun con los [libros] apocrifos» (*Catecheses de decem dogmatibus*, IV,35 PG 33,497) Atanasio en su carta 39 dice «Los libros del A T son 22, cuantas son las letras de los hebreos» (PG 26,1436) Epifanio escribe «Los hebreos tienen 22 letras y segun ellas numeran 22 libros» (*Liber de mens et pond*, 22 PG 43,277, ver también cap 4 PG 43,244), y casi con las mismas palabras se expresa Juan Damasceno (cf *De fide orthodoxa*, 4,17 PG 94, 1177 1180) En cuanto a los latinos valga el testimonio de san Jeronimo, que en su prologo al libro de los Reyes [Sam-Re], llamado *Prologus galeatus*, escribe «Qomodo igitur viginti duo elementa sunt, per quae scribimus hebraice omne quod loquimur, ( ) ita viginti duo volumina supputantur» (*Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem*, V [Roma 1944], 5), despues de enumerar los libros, concluye «Atque ita fiunt pariter veteris legis libri viginti duo, id est Mosi quinque, Prophetarum octo [Jos, Jue, Sam, Re, Is, Jer, Ez, 12 Prof], Agiograforum novem [Job, Sal, Prov, Ecl, Cant, Dan, Cron, Esd, Est]» (*Ibidem*, 7)

[6] *In Psalmum Primum* PG 12,1084, ver tambien Cirilo de Jerusalen, *Catecheses de dedem dogm*, IV,35 PG 33,500, Epifanio, *Liber de mens et pond*, IV PG 43,244, Rufinus, *Comm in symbolum*, 37 PL 21,374, san Jeronimo «Secundum Prophetarum ordinem faciunt, et incipiunt ab Iesu filio Nave, qui apud eos [hebreos] Iosue Bennun dicitur Deinde subtexunt Sophim, id est Iudicum librum, et in eundem conpingunt Ruth, quia in diebus iudicum facta narratur historia» (*Biblia Sacra*, 6), ver nota siguiente Cf E Schurer, *Historia del pueblo judio*, II (Madrid 1985) 419s

[7] En el ya citado *Prologus galeatus* escribe «Atque ita pariter veteris legis libri viginti duo, id est Mosi quinque, Prophetarum octo, Agiograforum novem Quamquam nonnulli Ruth el Cinoth [Lamentationes] inter Agiografa scriptitent, et libros hoc in suo putent numero supputandos, ac per hoc esse priscae legis libros viginti quattuor» (*Biblia Sacra*, 7-8) Cf H B Swete, *An Introduction*, 220, O Eissfeldt, *Einleitung*, § 75, pag 704

[8] *Historia del pueblo judio*, II [Madrid 1985], 420 nota 12

[9] «El orden [de los libros] de los Profetas es el siguiente Josue, Jueces, Samuel, Reyes, Jeremias, Ezequiel, Isaias y los doce [Profetas menores] El orden [de los libros] de los Escritos es Rut, Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastes, Cantar de los Cantares, Lamentaciones, Daniel, Ester, Esdras y Cronicas»

Entre los Padres se habla también de 27 libros, al desdoblar cinco de los 22 anteriores[10]. Para ¡justificar! el número 27 los autores recurren a lo puramente artificioso: recuerdan que de las 22 letras del alfabeto hebreo 5 se pueden duplicar[11].

3. *Lugar de Rut en el Canon*

Una vez que Rut es considerado sin discusión alguna como un libro independiente, descubrimos que su lugar en la lista o canon de libros sagrados no es el mismo en la tradición hebrea y en la greco-latina. Según la versión griega de la Biblia [G o LXX] Rut irá siempre entre los Profetas antiguos, detrás de Jueces y antes de Sam. La tradición griega es asumida por la Iglesia cristiana que tanto en Oriente como en Occidente mantendrá a Rut entre Juec y Samuel. Las versiones latinas de la Biblia seguirán esta misma tradición en la Iglesia latina[12].

Sin embargo, la tradición hebrea escrita o palestinense coloca, sin excepción, el libro de Rut en el tercer bloque de la Biblia, como uno de los Escritos o Hagiógrafos[13]. Desde el principio fluctúa el puesto de Rut entre los Escritos; con el paso del tiempo se fijará definitivamente[14]. El testigo más antiguo[15] parece ser el del Talmud de Babilonia, que en su Tratado *Baba Batra 14b* dice: «El orden de [los libros de] los Escritos es Rut, Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Lamentaciones, Daniel, Ester, Esdras y Crónicas»[16].

Más adelante el libro de Rut ya es uno de «los cinco rollos» o *Megillot*, que se leían durante las principales festividades judías[17]. Parece que fue la liturgia sinagogal la que dio origen a la separación de estos cinco rollos de

[10] Cf H B Swete, *An Introduction*, 220 No hay unanimidad a la hora de determinar cuáles son estos cinco libros Según Epifanio son Jueces (Jue + Rut), Crónicas, Samuel, Reyes y Esdras (cf *Liber de mens et pond*, IV y XXIII PG 43,244 277 280) Juan Damasceno sigue casi al pie de la letra a Epifanio (cf *De fide orthodoxa*, IV,17 PG 94,1177 1180) San Jerónimo afirma que los libros que se desdoblan son Sam, Re, Crón, Esd y Jer [Jer + Lam] (cf *Prologus galeatus*, en *Biblia Sacra*, 5)

[11] Pero, mientras que para Epifanio estas letras son *Kaf*, *Mem*, *Nun*, *Pe* y *Alef* (cf *Liber de mens et pond*, IV PG 43,244), para san Jeronimo (cf *Prologus galeatus*, en *Biblia Sacra*, 4) y el Damasceno (cf *De fide orthodoxa*, IV,17 PG 94,1177 1180) son *Kaf*, *Mem*, *Nun*, *Pe* y *Sade*

[12] Cf San Jerónimo, *Praefatio in librum Iosue*, en *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem*, IV (Roma 1939) 4-5, H B Swete, *An Introduction*, 201-214

[13] Cf H B Swete, *An Introduction*, 200 226, O Eissfeldt, *Einleitung*, § 75, p 706s, A Lacocque, *Date*, 584, E Campbell, *Ruth*, 33s

[14] Cf H B Swete, *An Introduction*, 200

[15] Cf T Kronholm, *The Portrayal*, 15

[16] Es el único testimonio en que aparece Rut a la cabeza del bloque de los Escritos, el orden es el cronologico la autoria de Rut se atribuye a Samuel (cf *Encyclopaedia Judaica*, XIV, *s v Scrolls*, 1057, H Haag, *Ruth*, 1108)

[17] Cf *Encycl Judaica*, XIV, *s v Scrolls*, 1057s, G Gerleman, *Ruth*, 1, E Würthwein, *Ruth*, III, E Levine, *The Aramaic*, 1

todos los demás libros sagrados y, consiguientemente, a su publicación aparte [18].

El orden de los libros en los *Megillot* una veces es el cronológico: Rut, Cant, Qoh, Lam y Est [19], otras el litúrgico: Cant (Pascua), Rut (Fiesta de las Semanas, Pentecostés), Lam (Ayuno por la destrucción de Jerusalén), Qoh (Fiesta de las Chozas) y Est (los Purim) [20]. En las Biblias hebreas escritas se alternan el orden cronológico [21] y el litúrgico [22].

Las versiones en lenguas vernáculas seguían generalmente, casi hasta nuestros días, la tradición grecolatina: Rut entre Jueces y 1 Sam; actualmente unos autores siguen esta misma tradición, otros se pasan al orden del canon judío: Rut entre los Escritos, y otros no tienen en cuenta criterio alguno tradicional.

4. *Lugar originario de Rut· los Escritos*

Al final de nuestro largo recorrido histórico, todavía podemos preguntar legítimamente cuál fue el lugar original del libro de Rut en la Lista o Canon de libros sagrados. En teoría las respuestas pueden ser tres:

La primera: Rut se encontraba al principio entre los *Profetas anteriores.* Esta sentencia se encuentra implícitamente en los testimonios a favor del número 22 de los libros sagrados por la unión de Rut con Jueces: tradición palestinense, y la supone toda la tradición greco-latina.

La segunda respuesta: El lugar originario de Rut fue el de los *Escritos.* Así en bloque y explícitamente toda la tradición escrita judía, empezando por el Talmud babilónico (*Baba Batra,* 14b) y siguiendo por todos los Mm de la Biblia hebrea.

[18] O Eissfeldt recoge la opinion de los especialistas «La agrupacion de los cinco *Megillot,* de los rollos leídos en las principales fiestas del año eclesiástico judío aparece regularmente desde el siglo VI d C , mientras que el orden en la secuencia correspondiente al año eclesiástico judío llegó a ser costumbre fija por vez primera desde el siglo XII» (*Einleitung,* § 75, pág 706) H Bardtke afirma que «como rollo se designa por primera vez a Ester (Tratado de la Misná Mᵉgilla) y, como tal, aun hoy dia el usado en el culto judio Conforme a su uso litúrgico esta designación fue aplicada tambien a los otros cuatro libros» (*Megillot,* RGG, IV 829)

[19] Rut (antecesora de David), Cantar y Ecl o Qoh (atribuidos a Salomón), Lam (atribuido a Jeremias) y Ester (de época persa), ver las listas de Manuscritos Españoles y Masoretas en H B Swete, *An Introduction,* 200

[20] Este es el orden de los libros en los Mm de Alemania y Francia (cf H B Swete, *An Introduction,* 200) Por su parte E Würthwein escribe «El uso litúrgico de los Rollos, comprobable desde el siglo XII d C , vincula el Cantar con la Pascua , Rut con la fiesta de las Semanas [Pentecostes], Lamentaciones con el 9 del mes Ab en agosto (recuerdo de la destruccion del Templo), Eclesiastés con la fiesta de los Tabernaculos y Ester con la fiesta de los Purim (en el decimo mes)» (*Ruth,* III) Cf E Levine, *The Aramaic,* 1, E Campbell, *Ruth,* 34, T Kronholm, *The Portrayal,* 15, H Haag, *Ruth,* 1108

[21] Como BH[3] y BHS que siguen el Codex de Leningrado (cf E Campbell, *Ruth,* 34)

[22] Cf H B Swete, *An Introduction,* 200, *Encyclopaedia Judaica,* XIV 1057, H Haag, *Ruth,* 1108

La tercera: Es posible que coexistieran las dos tradiciones desde tiempos remotos no determinables.

¿Cuál de las tres sentencias es la más probable, pues no podemos hablar de certeza? [23]. Aun teniendo un gran respeto por la primera respuesta [24], mantenemos que lo más probable es suponer que Rut perteneció desde el principio al grupo de los *Escritos* o *Hagiógrafos,* pues difícilmente se puede concebir que los Maestros judíos (cf. *Baba Batra,* 14b) trasladaran un libro del grupo segundo del Canon: los *Profetas anteriores,* al tercero de los *Escritos* [25]; se entiende, sin embargo, que un libro, perteneciente al grupo tercero (*Escritos*), pasara al segundo (*Profetas*) en el ambiente alejandrino, y más si se tiene en cuenta el comienzo de Rut [26].

II. ASPECTOS LITERARIOS DEL LIBRO DE RUT

El libro de Rut es uno de los pocos libros de la sagrada Escritura, cuya forma literaria es alabada por todos o casi todos [1]. Desde la antigüedad es general la corriente de simpatía hacia el libro de Rut. A ello ha contribuido tal vez en mayor medida la cautivadora figura de su protagonista, Rut, que los aspectos literarios de la narración en sí misma; si bien no se puede separar la forma del contenido, por lo que son mutuos los influjos.

Veamos en primer lugar algunos de los altos juicios de valor literario que se han emitido acerca del libro de Rut y después intentaremos determinar el género literario al que mejor se puede adscribir.

1 *Valor literario del libro de Rut*

Desde la mitad del siglo XIX prácticamente no hay comentarista del libro de Rut que no se haga eco y no se apropie del juicio tan favorable que de él hace J.W. Goethe. El autor de *Fausto* dice del libro de Rut que «puede

[23] Puede ser oportuno recordar lo que escribió S R Driver «Los libros pertenecientes a una seccion jamas (entre los judíos) se han trasladado a otra» (*An Introduction* [Edimburgo [3]1892], XXVII), citado por H B Swete, en *An Introduction,* 216 Pero se trata de averiguar si esto es así desde los mismos inicios

[24] Cf G Gerleman, *Ruth,* 1

[25] Cf G A Cooke, *The Book,* XVII, H W Hertzberg, *Das Buch,* 256, A Lacocque, *Date,* 584s, H Lusseau, *Rut,* 665s

[26] Cf H B Swete, *An Introduction,* 218

[1] Entre los pocos que juzgan negativamente el valor literario de Rut esta R Tamisier, que escribe «Este encantador librito se presenta en un texto hebreo bastante mediocre» (*Le livre de Rut,* 303) A Vincent parece que se inspira en Tamisier, pues dice de Rut «El texto hebreo es bastante mediocre» (*Le livre de Rut,* 144)

ser considerado como la más encantadora pequeña totalidad, épica e idílica, que se nos ha transmitido»[2]. En 1847 escribía A. von Humboldt: «En el librito de Rut, la espigadora, tenemos un cuadro de la más ingenua sencillez y de inefable encanto»[3]. A finales de siglo escribía S.R. Driver: «La narración está contada con detalles muy pintorescos y elegantes, y proporciona una instantánea idílica de la vida familiar en el antiguo Israel»[4]. Ya en nuestro siglo XX A. Wünsche llama al "librito de Rut" «una perla de la literatura universal»[5]. El breve comentario «filológico y exegético» de P. Joüon en 1924 ha supuesto la consagración definitiva de Rut, como parte de la literatura clásica del hebreo bíblico. El comienzo de su prólogo se repite como un estribillo conocido: «El librito de *Rut* (sólo cuatro capítulos cortos: 85 versos) ha fascinado en todo tiempo a los lectores de la Biblia. La gracia y la simplicidad de la narración, la nobleza y elevación de los sentimientos... le aseguran un puesto privilegiado entre los libros a los que se vuelve de buena gana. Los profesores de hebreo y los hebraizantes hallan en él un buen ejemplar de prosa clásica o casi clásica, que les suministra excelentes ejemplos de numerosas particularidades de morfología, de sintaxis, de estilística»[6].

Los comentaristas más cercanos a nosotros probablemente suscribirían sin dificultad las afirmaciones de P. Joüon; sin embargo, los análisis literarios del libro de Rut han sido hasta ahora muy pobres, por no decir inexistentes. Los autores se han contentado con afirmaciones tan generales, como «el autor [de Rut] es maestro en el arte de narrar y se coloca a la par del creador de la historia de los Patriarcas y del autor de la exposición novelada en 2 Sam 9-21»[7]; o bien: «Rut es una historia encantadora y encantadoramente contada, el idilio de una vida doméstica y agrícola transcurrida en Belén... El estilo es simple, fresco, y abundante. Lo hacen particularmente delicioso la gran parte que se da al lenguaje directo, las fascinadoras repeticiones de frase, y el primor del diálogo»[8].

El aspecto literario del libro de Rut ha sido estudiado por muchos autores casi exclusivamente desde el punto de vista de la métrica, llegándo-

[2] *Noten und Abhandlungen zu besserem Verstandnis des West-ostlichen Divans*, en *J W Goethe Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gesprache*, edit E Beutler, III (Zurich-Stuttgart [3]1966), 415

[3] *Kosmos Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, II (Stuttgar-Tubinga 1847), p 49 A continuación recuerda von Humboldt «En la epoca de su entusiasmo por el Oriente llamaba Goethe a este libro el poema más delicioso que nos ha transmitido la musa de la epopeya y del idilio»

[4] *An Introduction*, 425, cf también p 426

[5] Cf *Die Schonheit der Bibel*, I (Leipzig 1906), 35

[6] *Rut*, V

[7] A Schulz, *Das Buch*, 114

[8] W Leonard, *Rut*, § 246d Segun H W Hertzberg, el libro de Rut «es una obra de arte, escrita por una mano maestra, y pertenece a las piezas mejor narradas de la Biblia» (*Das Buch*, 255), ver también D R. Ap-Thomas, *The Book*, 369a, R Bohlen, *Die Rutrolle*, 1-4, J Scharbert, *Rut*, 6 De este juicio tan general debemos excluir a D R Rauber que, en su magnifico artículo [*Lyterary*], se queja precisamente de la poca o nula atención que han prestado los biblistas al aspecto literario de la Biblia en general y de Rut en particular

se a proponer la pregunta de si Rut estaba escrito en verso o en prosa. Las opiniones a este respecto son variadas. Hay quienes han defendido y quienes defienden que Rut es un poema escrito en verso en todo o en su mayor parte[9]. Pero la mayoría aplastante reclama para el libro de Rut la prosa en forma narrativa[10]. Con esta opinión no está reñida la afirmación de que algún pasaje del libro esté compuesto en forma poética (cf. 1,16-17.20-21 y 4,11-12), o que la prosa en su conjunto se eleve a la categoría de «prosa poética»[11].

Una vez que hemos analizado la totalidad del libro, podemos reafirmar su elevado valor literario, como se manifiesta en su clasicismo formal y en la acción, magistralmente desarrollada[12].

2 *Género literario de Rut*

La tradición griega y las que de ella se derivaron directamente (por ejemplo, la latina) han colocado el libro de Rut inmediatamente después de Jueces, porque lo consideraron histórico. El conocimiento cada vez más pormenorizado de los géneros literarios, tal como se ha conseguido desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, ha convencido a los exegetas de que el libro de Rut ni es una crónica[13], ni siquiera un libro histórico al estilo bíblico, como Samuel, Reyes o Crónicas[14].

El libro de Rut pertenece en gran parte al reino de la fantasía. Sin embargo, no creo que pueda clasificarse en general dentro del género dramático, pues, aunque abunde en él el diálogo entre los personajes, prevalece con mucho el elemento narrativo. No puede decirse que el argu-

[9] Ya en 1901 E Sievers mantuvo la métrica para el cap 1° de Rut (cf *Metrische Studien I Studien zur hebraischen Metrik* [Leipzig 1901], pp 391-393) Ver los intentos de A Bruno (*Die Bucher Josua, Richter, Ruth -eine rhythmische Untersuchung* [Stuttgart 1955], pp 197-210), J Myers (*The Linguistic*), y últimamente de J C de Moor (*The Poetry*, 45) Hasta ahora ningún intento tan radical ha tenido éxito entre los peritos, a lo mas que se ha llegado es a lo que G S Glanzman dice, como opinion personal, de J Myers «que el libro tenia originalmente una forma poética y que despues de un periodo de transición oral fue puesto finalmente por escrito, como lo tenemos» (*The Origin*, 202). Pero esto mismo lo refuta W Rudolph (cf *Das Buch*, 30)

[10] A Lacocque escribe Rut «está escrito en prosa» (*Date*, 585, y H W Hertzberg «El libro está escrito en prosa» (*Das Buch*, 255) A este apartado pertenecen los autores que hablan del género literario narrativo en sus diferentes especies, como veremos en el parrafo sobre el Genero literario

[11] Cf H W Hertzberg, *Das Buch*, 255, J M Sasson, *Ruth*, 222, E F Campbell, *Ruth*, 10-13

[12] Sobre el clasicismo de Rut hablan muchos autores Los puntos de referencia son las narraciones del Génesis, de Samuel y de Reyes (cf S R Driver, *An Introduction*, 426 [[9]1913, p 454s], G A Cooke, *The Book*, XV, P Jouon, *Ruth*, V 11, J Steinman, *Ruth*, 283, G Gerleman, *Ruth*, 1) De manera especial ha tratado críticamente el aspecto literario del libro de Rut D F Rauber (cf *Literary*), ver también E Robertson, *The Plot*, 225 y G Gerleman, *Ruth*, 1

[13] Cf. G F Wood, *Rut*, § 36 6

[14] H Haag escribe con toda razón «La exégesis contemporanea esta de acuerdo en admitir que el libro de Rut no tiene las cualidades de un libro histórico» (*Ruth*, 1112)

mento de Rut sea verdaderamente trágico o dramático[15]; se acerca más al de una comedia, sin que realmente lo sea[16].

El libro de Rut pertenece de lleno al género narrativo, como lo demuestra la modalidad y el tiempo de los verbos. A causa de la idealización del tiempo y de las personas algunos autores, siguiendo la orientación de J.W. Goethe, determinan más el género narrativo del libro de Rut y lo llaman «idilio»[17].

Desde que H. Gunkel catalogó el libro de Rut como *Novelle*[18], cada día han sido más los autores que se han alineado a su lado[19]. Pero no todos han entendido la *Novelle* de la misma manera; la gama de opiniones va desde la pura ficción literaria hasta la presentación de la historia en forma literaria más o menos libre[20]. Ciertamente la *Novelle* se distingue de la *Novela* en sentido moderno, entre otras cosas, por la simplicidad del argumento, el número reducido de personajes y la brevedad del relato. Por esta razón el libro de Rut se puede considerar como una *novela corta* o, mejor aún, como un *relato corto*[21].

Como sucede con casi todos los géneros literarios de la Biblia, no se encuentran verdaderas correspondencias en nuestras literaturas. El libro de Rut, en concreto, puede compararse a otros relatos de la Biblia, como son la historia de José en Gén 37-50, la historia de la sucesión al trono de David (2 Sam 9-20), el marco del libro de Job (1-2; 42,7-17), Jonás, Ester, Judit y Tobías[22]. Es común a todos estos relatos el estilo narrativo, la unidad en su conjunto y su brevedad relativa. Por la ausencia de personajes sobrenaturales el libro de Rut se parece a la historia de José, al relato de la sucesión al trono de David, a Ester y Judit, y se distingue claramente de Job, Jonás y Tobías. Sin embargo, Rut se aleja de todos los relatos enumerados por la normalidad y gran simplicidad de su acción. Esto no impide que una visión providencialista y profundamente religiosa esté presente en Rut de principio a fin. De esta manera el libro de Rut ha podido insertarse con facilidad en la historia del pueblo de Israel y aun superarla (cf. Mt 1,5).

[15] En sentido no técnico E Robertson habla de la tragedia de Rut, como de la de Job (cf *The Plot*, 209), por su parte G F Wood hace mención de la «manera dramática cómo una familia elegida se salvó de la extinción» (*Rut*, § 36 6)

[16] Ph Trible habla de Rut como si fuera una comedia humana (cf *A Human Comedy*), pero desde el aspecto formal debemos decir lo mismo que del drama o la tragedia

[17] P Joüon habla del «casto idilio de Rut» (*Ruth*, 6), E Würthwein establece que «en Rut tenemos un típico representante del genero "idilio"» (*Ruth*, 4)

[18] Cf *Reden und Aufsatze* (Gotinga 1913), pag 85

[19] Valgan como muestra los siguientes O Eissfeldt, *Einleitung*, § 66,3, F-M Abel, *Le livre*, 146s, H W Hertzberg, *Das Buch*, 255, J Fichtner, *Ruthbuch* RGG V, 1253, O Loretz, *Gotteswort*, 38, H H Witzenrath, *Das Buch*, 368, H Haag, *Ruth*, 1112, J Scharbert, *Rut*, 6

[20] Cf P Joüon, *Ruth*, 7, J Fichtner, *Ruthbuch* RGG V, 1253

[21] En los medios exegeticos de lengua inglesa se ha consagrado el termino *short story* (cf J Gray, *Ruth*, 405, W J Fuerst, *Ruth*, 5, E F Campbell, *Ruth*, 3, R E Murphy, *Ruth*, 86)

[22] Cf G E Wood, *Rut*, § 36 2-3, H H Witzenrath, *Das Buch*, 365s, E F Campbell, *Ruth*, 3s, R E Murphy, *Ruth*, 86, H Haag, *Ruth*, 1112s

III. UNIDAD Y ESTRUCTURA DEL LIBRO DE RUT

Las grandes alabanzas que los autores han hecho de los aspectos literarios y artísticos del libro de Rut, como acabamos de ver en el capítulo anterior, se hacen extensivas a la concepción general del libro y a su realización concreta. E. Robertson decía de la trama o estructura de Rut que había sido «hábilmente concebida y ejecutada con pericia»[1]; H. Gunkel, por su parte, escribía a principios de siglo: «El libro de Rut presenta una composición artística bien conseguida»[2]. De hecho, la impresión que tiene el que lee atentamente el libro de Rut y después lo analiza escrupulosamente es la de sostener entre las manos una hermosa pieza de museo, frágil y sólida al mismo tiempo. Frágil por los sentimientos delicados de sus protagonistas; sólida y compacta en cuanto a la unidad de todo el conjunto[3].

A partir de ahora fijamos nuestra atención en el aspecto estructural del libro de Rut, en su arquitectura interna. Ella es la que manifiesta fundamentalmente su verdadera unidad total y la que puede ayudar al intérprete en el estudio de las perícopas o unidades menores dentro del conjunto.

1. *Estructura propuesta por H. Gunkel*

Generalmente se valora muy positivamente la aportación de H. Gunkel a este respecto. Él acertó al dividir el libro en cuatro grandes escenas principales. 1ª escena: 1,7-18 (Noemí y sus dos nueras); 2ª escena: 2,1-17 (Rut en el campo de Boaz); 3ª escena: 3,1-15 (Rut y Boaz de noche en la era); 4ª escena: 4,1-12 (cuestiones legales sobre el matrimonio entre Rut y Boaz). A todas estas escenas principales les precede *una introducción*: 1,1-6 (situación de la familia de Noemí en Belén y en Moab hasta la vuelta a Belén), y les sigue *una conclusión*: 4,13-17 (el nacimiento de un hijo). Tres escenas menores o pasos intermedios sirven de transición de unas escenas principales a otras: 1,19-22 (Noemí y Rut en Belén); 2,18-23 (Noemí y Rut) y 3,16-18 (Noemí y Rut). La genealogía final (4,18-22) es, a juicio de H. Gunkel, secundaria y añadida[4].

[1] *The Plot*, 222

[2] *Ruthbuch*, 107

[3] Solamente los ultimos versos del libro (4,17b-22 genealogia de David) han suscitado razonables interrogantes sobre su caracter originario La opinión dominante entre los interpretes modernos acerca de estos versos es que se trata de un apéndice añadido al conjunto del libro, como puede verse más adelante, en el lugar correspondiente del comentario Sin embargo, todavia hay quien sigue defendiendo la unidad total del libro de Rut, incluida la genealogia final (cf G Gerleman, *Ruth*, 8, y algunos mas, citados en J Gray, *Ruth*, 402s)

[4] Cf H Gunkel, *Ruthbuch* ([1]1913 y [2]1930) J Fichtner ha hecho un fiel resumen de Gunkel en *Ruthbuch*, 1253, P Humbert (*Art*, 84) y R E Murphy (*Ruth*, 85) tambien lo hacen, pero dan como primera gran escena 1,6-18 en vez de 1,7-18

2 Principales propuestas despues de H Gunkel

Despues de H Gunkel y, sin duda, inspirados en él, se han sucedido los estudios cada vez más pormenorizados de la organización estructural del libro de Rut en su conjunto y en cada una de sus unidades menores Ofrecemos a continuacion un panorama de las principales estructuras propuestas en estudios monográficos y en comentarios al libro de Rut

St Bertman analiza el libro de Rut, especialmente desde el punto de vista del contenido[5] Descubre una serie de correspondencias primero en el bloque central 2,1-3,18, después en los dos conjuntos que lo encierran 1,6-22 y 4,1-17, encontrando nuevas correspondencias de contenido entre uno y otro, por último, contrapone la historia familiar de 1,1-5 a la genealogía final 4,18-22, otra historia familiar De esta manera la estructura completa del libro esta constituida por tres círculos concéntricos en la forma siguiente A B C / C B A

Desde el principio de su estudio confiesa St Bertman que el criterio que ha seguido para establecer las correspondencias ha sido el de los «elementos de contenido», no el de las repeticiones formales La estructura es, pues, profunda y radica en la significación de las sentencias A ella solo se puede llegar a través de la subjetividad, es decir, de la interpretación y comprension Por esto no es tan evidente como la estructura que se basa en las formas objetivas, independientemente de las interpretaciones del oyente o del lector De todas formas no se puede deslegitimar *a priori* cualquier estructura que se funde en el contenido conceptual de una obra literaria, si bien tal estructura sólo será verdaderamente válida si es confirmación de una estructura formal previamente establecida Esta hipótesis se cumple sólo en parte en el caso de St Bertman

H H Witzenrath representa la antítesis de St Bertman Su obra[6] es un análisis literario exhaustivo, casi puramente formal del texto hebreo del libro de Rut La preocupación de la autora por el motivo estructural es manifiesta de principio a fin del estudio Witzenrath divide el libro de Rut en cuatro grandes unidades, que coinciden con los límites de los clásicos cuatro capítulos del libro Cada una de estas unidades es sometida por la autora a un análisis riguroso desde el punto de vista literario Al análisis de los capítulos del libro de Rut siguen en síntesis la estructura formal de cada uno de ellos[7] H H Witzenrath da una visión de conjunto de la estructura

[5] El titulo de su articulo es ya bastante significativo, *Symmetrical design in the Book of Ruth* El autor es muy claro en el desarrollo del mismo Una serie de cuadros y de esquemas hacen que se vean graficamente las correspondencias mutuas

[6] *Das Buch Ruth Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung* Larga tesis doctoral presentada por H H Witzenrath en la Facultad catolica de Teologia de la Universidad Ludwig-Maximilian de Munich en el curso 1973/74

[7] Para Rut 1 ver pags 123-128 143-145, para Rut 2 pags 185 193 200s, para Rut 3 pags 230-236 238 240, para Rut 4 pags 295-297 312-314

del libro de Rut en un cuadro, al final del estudio y como apéndice[8] En él se descubren los multiples recursos literarios de que se ha valido el autor de Rut, los cuales posibilitan la variedad en las estructuras de cada gran unidad o capitulo, sin que se advierta una estructura global parecida a la de St Bertman[9]

En unas breves notas sobre el análisis estructural en narraciones bíblicas S Bar-Efrat nos presenta una muy simplificada estructura del libro de Rut[10] Según sus palabras «El libro de Rut tiene también una clara estructura, aunque es menos manifiesta [que la de Job]»[11] Empieza por señalar las dos escenas centrales entre Boaz y Noemi, una en 2,8-15a y otra en 3,8-15 Cada una de ellas bien enmarcada simétricamente por otras escenas menores a 2,8-15a le precede 2,4-7 y le sigue 2,15b-16 con los diálogos entre Boaz y sus criados Encerradas, a su vez, por 2,2 y 2,17-22 en que aparecen Noemi y Rut conversando en casa Por su parte 3,8-15 se encuentra tambien entre otras dos escenas domésticas 3,1-6 y 3,16-18, en las que dialogan Noemí y Rut

En los capitulos 1 y 4 Bar-Efrat señala una doble correspondencia al enfrentamiento Rut-Orfá de 1,6-14 responde el de Boaz-Redentor desconocido de 4,1-10, y al coro de mujeres de Belén en 1,19-21 (amargura de Noemí) da réplica el de 4,14-17 (felicidad de Noemí) Una inclusión general abarca la totalidad del libro de Rut «El libro se abre con información sobre gente que murió antes de comenzar la acción principal [1,1-5] y termina con una lista de generaciones que nacieron después de la acción principal [4,18-22]»[12]

Bar-Efrat se ha basado en los personajes-actores para confeccionar su estructura Hay que notar, sin embargo, que los mismos personajes están pre-

[8] Ver las dos amplias Tablas en pags 416-419 La explicacion de este magnifico cuadro la da la autora en pags 343-346

[9] Seria muy prolijo presentar aqui las diferentes estructuras segun Witzenrath A lo largo del comentario nos serviremos de ellas y asi lo haremos constar en cada caso

[10] S Bar Efrat, *Some observations on the analysis of structure in biblical narrative* VT 30 (1980) 156-157 (154-173)

[11] *Some* 156

[12] S Bar Efrat, *Some*, 156s El mismo Bar Efrat nos da en esquema la estructura del libro de Rut

[1,1-5] Gente que murio antes de la accion principal
  [1 6-14] Rut frente a Orfa
  [1 19-21] Mujeres de Belen
    Noemi y Rut [2,2]
      Boaz y criado [2 4-7]
        Boaz y Rut [2,8-15a]
      Boaz y criados [2 15b-16]
    Noemi y Rut [2,17-22]
    Noemi y Rut [3,1-6]
        Boaz y Rut [3,8-15]
    Noemi y Rut [3,16-18]
  [4,1 10] Boaz frente al redentor
  [4,14-17] Mujeres de Belen
[4,18-22] Gente que nacio despues de la accion principal
(cf *Some*, 157)

sentes en otros momentos a los que no hace referencia el autor, suponemos que porque se desharía el equilibrio estructural. Tampoco hace uso Bar-Efrat de otros pasajes meramente narrativos que sirven para introducir a los personajes y para cambiar de escenario. En general se puede decir que los capítulos 2 y 3 están bien estructurados, no así los capítulos 1 y 4.

Ph. Trible analiza también el libro de Rut desde el punto de vista literario[13] y descubre que todo él se desarrolla con las técnicas y recursos de una comedia. Divide la estructura formal del libro en cuatro escenas, cuyos límites, como en el caso de Witzenrath, coinciden con los de los cuatro capítulos del libro. «Estas escenas forman un modelo circular en el que la tercera y la cuarta vuelven a tomar los asuntos de la segunda y de la primera»[14]. El modelo circular se repite en casi todas las escenas menores de Rut, como se intenta demostrar a lo largo del estudio. Así se confirma, según Trible la integridad y unidad de todo el relato, si exceptuamos 4,18-22[15].

El estudio de M.D. Gow[16] es más detallado que el de Ph. Trible en lo que a la estructura literaria se refiere. Al comienzo de él el autor declara: «Intentaremos mostrar que el relato [de Rut] consta de cuatro episodios, correspondientes exactamente a la división de los capítulos, cada uno de los cuales se divide en tres secciones». M.D. Gow pone de manifiesto los motivos formales del texto, especialmente las repeticiones, que son las que indican las estructuras de cada sección. Predominan las estructuras quiásticas o circulares. Al final propone Gow esquemáticamente los resultados de su estudio analítico[17].

[13] *A Human Comedy The Book of Ruth*, en *Literary Interpretations of Biblical Narrative*, II (Abingdon-Nashville 1982) 161-190 Muchas de sus magníficas aportaciones las integraremos en el Comentario, su análisis es muy particularizado y bastante extenso

[14] *A Human*, 161 J de Waard estudia de manera muy elemental en su breve artículo *Translators'* la estructura de los cuatro capítulos del libro de Rut, en cuanto sirven para una buena traduccion, pero no las relaciona mutuamente

[15] Cf *A Human*, 161 Aquí mismo habla también Ph Trible de otras estructuras que están por debajo de la superficial a la que siempre se refiere en su estudio Por estructura profunda entiende la autora el mundo de la acción y de los sentimientos tanto humanos como divinos

[16] *The significance of literary structure for the translation of the book of Ruth* BibTrans 35 (1984) 309-320

[17] He aqui el cuadro esquematico de M G Gow

I Rut va a Belen con Noemi 1,1 22a
1 Estancia en Moab (1,1-7b)
2 Una nuera fiel (1,7c-19a)
3 Llegada a Belen (1,19b-22a)
II Rut espiga en el campo de Boaz 1,22b-2,23a
4 Plan de Rut (1,22b-2,3)
5. Boaz favorece a Rut (2,4-17)
6 Rut informa a Noemí (2,18-23a)
III Peticion de Rut a Boaz 2,23b-3,18
7 Plan de Noemí (2,23b-3,7)
8 Boaz favorece a Rut (3,8-14a)
9 Rut informa a Noemi (3,14b-18)

Algunos autores, por razones particulares estudian solamente estructuras parciales en el libro de Rut. J. Hallaire se limita al capítulo primero de Rut[18], en el que descubre tres inclusiones: una de todo el capítulo y otras dos parciales: 1,2b-6a y 1,6-22. Con ello demuestra que «cada una desemboca en un tema determinado: la primera [1,1-22] en la práctica del levirato que permite a viudas dar posteridad a su difunto esposo; la segunda [1,2b-6a] en el matrimonio de israelitas con mujeres extranjeras; la tercera [1,6-22] en la integración de estas mujeres, y más particularmente de las Moabitas, en el pueblo de Israel»[19]. Invita así el autor a seguir la búsqueda de otras inclusiones en el libro que nos ayuden a comprender su mensaje originario[20].

IV. TIEMPO DE COMPOSICIÓN DEL LIBRO DE RUT

Es tan grande la dificultad para determinar la fecha de composición del libro de Rut que ni siquiera nos atrevemos a preguntar por su autor. Durante la larguísima etapa precrítica de la exégesis del libro sólo aparece el nombre de Samuel como posible autor de Rut. Sin embargo, no hay nadie que no reconozca la importancia que tiene la fijación de la fecha de composición del libro en orden a su recta interpretación[1]. A pesar de esto, y por desgracia, tenemos que confesar que no sabemos cuándo fue escrito el libro de Rut[2]. Por esto mismo se han propuesto, como posibles, innumerables fechas[3]: desde los tiempos de Samuel hasta la mitad del siglo III a.C.

IV Boaz se casa con Rut 4,1 22
10 Caso legal (4,1-11b)
11 Nace un hijo (4,11c-17)
12 Linaje famoso de David (4,18-22) (cf *The significance*, 319)

[18] J Hallaire, recordando a Ed Campbell, hace referencia a una inclusion (?) general en Rut 1,1a «En tiempo de los jueces», y 4,17d «padre de Jesé, padre de David», que determina claramente el cuadro histórico en el que se va a desarrollar la historia de Rut (cf *Un jeu*, 708)

[19] *Un jeu*, 724

[20] Del mismo modo R Grant analiza a Rut 1, teniendo como tema de referencia el *retorno* (cf *Literary*, 430s) Son muy parecidas las estructuras que B A Rebera presenta de Rut 1, pero con otros puntos de vista (cf *Translating a text*, 231s)

[1] La finalidad del libro no puede ser la misma si este se concibe y se escribe antes del destierro babilónico o si se hace después (cf A Lacocque, *Date*, 583s)

[2] A Vincent escribe «Nada nos permite proponer una fecha fija» (*Le livre*, 146) Ver también en el mismo sentido H H Rowley, *The marriage*, 77, H W Hertzberg, *Das Buch*, 256

[3] Pueden verse algunos compendios de sentencias en H H Rowley, *The marriage*, 78 nota 4, E Robertson, *The Plot*, 207, J Gray, *Ruth*, 398s, J L Vesco, *La date*, 235s, L Arnaldich, *Un eslabon*, 36, G F Wood, *Rut*, 682-684, H H Witzenrath, *Das Buch*, 359 n 27

1. Fechas propuestas de la composición del libro de Rut

Muchos autores proponen el período anterior al destierro en toda su generalidad[4]. Otros señalan a Samuel como autor[5], o se refieren al amplio e indeterminado tiempo de la monarquía[6].

Algunos determinan algo más la fecha de composición de Rut. Hay quienes defienden que es del tiempo de David[7], o inmediatamente posterior[8].

Más importantes son las sentencias que tienen como más probable el siglo VIII a.C.[9] y, sobre todo, el siglo VII a.C.[10]. También el tiempo inmediatamente anterior al destierro y el destierro mismo son señalados por algunos, aunque con poca fortuna[11].

[4] En P Jouon, *Ruth*, 13 encontramos esta curiosa nota «La Direccion del Instituto Bíblico deja que el autor sostenga libremente su opinion [comienzo del período post-exilico] Sin embargo, ella cree deber suyo advertir que tiene como mucho mas probable la opinión contraria, a saber, que el libro de Rut ha sido compuesto antes del destierro» Veanse, además, por ejemplo, A Merk en R Cornely - A Merk, *Introductionis in S Scripturae libros compendium*, Paris [9]1927, p 376 (y en las siguientes ediciones hasta la 11ª), G F Wood, *Rut*, 680s, D R G Beattie, *The Book*, 252s

[5] Ver el Talmud babilonico (*Baba Batra*, 14b) y tras el gran numero de autores antiguos y modernos R Cornely escribia en 1889 A Samuel le atribuyeron el libro de Rut «los judios antiguos, a los que siguen la mayoria de los interpretes antiguos» (*Historicae et criticae introductionis in V T libros sacros compendium*, 237) Esta misma sentencia se mantiene inalterada en las 8 primeras ediciones del *Compendium* ([1]1889 - [8]1914) A Merk, nuevo editor a partir de [9]1927, opina con otros autores que «esta sentencia no parece bastante probable» (pag 376) Ver tambien F de Hummelauer, *Commentarius*, 359s

[6] M Weinfeld no arriesga demasiado al afirmar que Rut fue compuesto «no antes del periodo de la monarquía» (*Ruth*, 521), donde se inclina por el tiempo antiguo de la monarquía y en el norte Por las mismas razones W Rudolph señala el espacio de tiempo entre 1000 y 700 a C (cf *Das Buch*, 29), no le desagrada, sin embargo, el ultimo periodo de la monarquia (*Ibidem*)

[7] L C Fillion dice que «el autor, quienquiera que sea, parece haber sido contemporaneo del rey David» (*Le livre*, 195) De la misma opinión son A Schulz (cf *Das Buch*, 113) y W Leonard (cf *Rut*, 745) Para muchos ya existia en tiempo de David una tradicion oral que daria lugar al libro de Rut, como veremos al tratar del proceso de composicion de Rut

[8] Como creen E F Campbell entre el 950 y el 700 a C (cf *Ruth*, 24) y A A Anderson «podria ser el tiempo inmediatamente después de la ruptura de la monarquia unida» (*The marriage*, 172)

[9] Cf W F Albright JBL 61 (1942) 124 y H H Witzenrath, *Das Buch*, 362 «No muy lejos del 700» a C

[10] A este apartado pertenecen las opiniones de más peso antes del destierro Alrededor de 700 a C (cf M Haller, *Die Funf*, 3), Entre 700 y 620 a C (cf J Scharbert, *Rut*, 6s), «Epoca de los reyes, ya avanzada» (J Cantera, *Rut*, 274), «Tiempo medio de los reyes» (H W Hertzberg, *Das Buch*, 257), «Alrededor del tiempo de Jeremias» (H Gunkel, *Ruth buch*, 108)

[11] Ultimos dias de la monarquia - tiempos del destierro (cf A Bentzen, *Introduction to the O T* [Copenhagen [2]1948] II, 185), «Ultimo período de la monarquia y fin del destierro» (H Hopfl, *Introductio specialis in VT* [Nápoles 1963], 201), J Gray apunta al tiempo del destierro o inmediatamente posterior (cf *Ruth*, 398 402) y también J Fischer (cf *Rut*, 5s)

Pero la sentencia claramente dominante entre los autores se decanta por el tiempo después del destierro, bien sea de forma indeterminada[12], bien sea con fechas y aproximaciones[13].

2 Nuestra opinión

No nos desagradaría señalar el último tercio del siglo IV como la fecha más a propósito para la composición de Rut, por el espíritu abierto y universalista que manifiesta el libro en consonancia con el espíritu que reinaba ya en todo el ámbito helenístico. Pero esta sentencia está matizada por lo que decimos a continuación.

3 Proceso de composición del libro de Rut

Hasta ahora sólo hemos señalado fechas o períodos de tiempo en los que se cree que fue puesto por escrito el libro de Rut, tal y como ahora lo tenemos; nada hemos dicho del más que probable largo proceso de gestación literaria, previo a la última fijación del texto. La paciente labor de la crítica histórica y literaria del último siglo nos ha enseñado que los libros de la sagrada Escritura que componen el Antiguo Testamento son la culminación de un larguísimo proceso de elaboración. Si aplicamos los resultados de estas investigaciones a la composición del libro de Rut, es bastante verosímil que el relato del libro de Rut haya pasado, al menos, por dos estadios bien definidos y distintos: el primero abarcaría un tiempo presumiblemente muy largo, en el que el relato del libro de Rut se habría transmitido oralmente, como perteneciente a las tradiciones populares del sur, de Judá, más en concreto, de Belén dentro de la familia de David. El segundo estadio sería el de la redacción literaria o puesta por escrito del libro de Rut. No es posible determinar si esta segunda etapa fue más larga o más breve[14]. Lo que sí parece razonable es afirmar que el libro de Rut,

[12] Representantes de esta sentencia son W Nowack, *Ruth*, 180s, G S Glanzman, *The Origin*, 203, J Steinman, *Ruth*, 286, J Cantó Rubio, *Rut*, 113, J L Vesco, *La date*, 246, L Arnaldich, *Rut*, 121, S B Parker, *The marriage*, 30, H Lusseau, *Rut*, 669, H Haag, *Ruth*, 1116

[13] En «tiempos inmediatamente posteriores a la cautividad» (L Arnaldich, *Un eslabon*, 36), «Hacia el comienzo del periodo post-exílico» (P Joüon, *Ruth*, 13), En «el periodo primero post exílico» (G S Glanzman, *The Origin*, 201), «No demasiado lejos en el tiempo post-exílico» (E Wurthwein, *Ruth*, 6), Una «fecha post-exílica en el mismo medio del libro de Jonas» (D R Ap-Thomas, *The Book*, 370a), «En el siglo V» (A Lacocque, *Date*, 592), «Época postexilica (s V-IV a C)» (E Cabezudo Melero, *Rut*, 21), «Entre 450 y 250 a C » (L P Smith, *The Book*, 830a), «Primera mitad del siglo V» (R Tamisier, *Le livre*, 306 307), «Alrededor del 450 a C » (A Vincent, *Le livre*, 146, W J Harrington, *Rut*, 485), «Siglo siguiente a Nehemias» (G A Cooke, *The Book*, XVI), «Alrededor del siglo IV a C » (E Robertson, *The Plot*, 207, O Eissfeldt, *Das Buch*, 595s)

[14] En líneas generales ésta es la concepcion que proponen muchos autores J L Vesco escribe «El libro de Rut conservaría una tradicion oral muy antigua, pero en el estado en que se encuentra actualmente habría sido escrito despues del exilio, despues de haber conocido

supuesta la concepción tan unitaria de la obra (al menos hasta 4,17), es fruto del trabajo de un solo autor[15] y, como ya hemos indicado, del último tercio del siglo IV a.C.

V. FINALIDAD U OBJETO DEL LIBRO DE RUT

¿Qué ha pretendido el autor del libro de Rut al escribirlo? ¿Proponer a los lectores un modelo de piedad familiar, un ejemplo que imitar en la persona de Rut? ¿Reivindicar el honor de los antepasados del rey más grande de Israel? ¿Rechazar una legislación xenófoba sobre el matrimonio? ¿Probar la tesis teológica de la Providencia del Señor sobre el pueblo de Israel o sobre los miembros piadosos de ese pueblo? ¿Extender la misericordia y bondad del Señor a todos los pueblos, a todos los hombres sin distinción? ¿O simplemente deleitar con una historia bella bellamente contada? Estos y otros muchos fines parecidos han sido propuestos por los comentaristas en el correr del tiempo[1]. En la mayoría de los casos se propone más de una intención[2], o una principal y otras secundarias[3]. A continuación presentamos las principales sentencias que se han propuesto y que pueden ayudarnos a comprender mejor el mensaje del libro de Rut.

1. *Finalidad puramente literaria*

Algunos, fascinados por la belleza literaria del libro de Rut, han creído que su autor ha buscado ante todo el placer de la creación artística, reduciendo en gran parte el libro de Rut a una obra estrictamente literaria[4]. La

varias etapas de redacción» (*La date*, 236, con bibliografía en nota 6) Ver también L P Smith, *The Book*, 831a, E F Campbell, *Ruth*, 24, H Haag, *Ruth*, 1116, R Vuilleumier, *Stellung*, 196 G S Glanzman, en un alarde de ingenio, propone tres etapas consecutivas En la primera circularía oralmente entre los israelitas un antiguo cuento cananeo En la segunda etapa este cuento se pondría por escrito, adaptándolo a la mentalidad hebrea anterior al destierro Por ultimo, ya después del destierro, el relato se adaptaría de nuevo y tomaría la forma actual del libro de Rut (cf *The Origin*, 203) Este proceso lo propone también con variantes importantes O Loretz (cf *Gotteswort*, 41s)

[15] Cf. el capitulo III sobre la unidad del libro de Rut

[1] Pueden verse algunas visiones de conjunto en L B Wolfenson, *The Purpose*, P Joüon, *Ruth*, 2-7, H H Rowley, *The marriage*, 78s, W Rudolph, *Das Buch*, 29-33, H Höpfl - S Bovo, *Introductio*, 201s, W Dommershausen, *Leitwortstil*, 394s; R E Murphy, *Ruth*, 86s, H H Witzenrath, *Das Buch*, 346-359

[2] Por ejemplo en H Lusseau, *Rut*, 669s y en R E Murphy, *Ruth*, 87

[3] Cf P Joüon, *Ruth*, 2

[4] Esto parece deducirse, al menos en parte, de las palabras de H Gunkel «Lo más importante para el narrador [de Rut] es la descripción amable de las personas que actúan por medio de las palabras que ellos pronuncian » (*Ruthbuch*, 107) Esta opinión la ha seguido

mayoría, sin embargo, piensa en una finalidad que va más allá del puro entretenimiento de oyentes y lectores. En la larga historia de la interpretación del libro de Rut se descubren líneas o tendencias que van de lo más concreto y particular a lo más simbólico y universal.

2 *Virtudes familiares*

En primer lugar se puede considerar el libro de Rut como la exaltación o canto de las virtudes morales de la familia, ejercitadas en el marco de una «historia ejemplar»[5]. La historia, enmarcada en el sugerente medio rural de los orígenes de la familia de David, se narra «con la intención de edificar» a los posibles oyentes y lectores[6]. Esta historia de familia nos enseña con ejemplos en qué consiste la verdadera fidelidad[7], no sólo la que se ejercita entre los hombres y mujeres: Rut, Noemí, Boaz y los difuntos, sino también la del Señor con relación al mundo[8].

Aspectos de la fidelidad son la piedad en general y, más en concreto, la piedad familiar. Para P. Humbert «el tema de la historia» de Rut es «la grandeza de la *pietas*, piedad y fidelidad de las que Rut va a dar una nueva prueba»[9]. En efecto, con su modo de proceder Rut manifiesta un auténtico aprecio de los valores más entrañables de la familia[10]. Rut se yergue majestuosa en su sencillez y su ejemplo traspasa las fronteras del espacio y del tiempo: la actuación de Rut en un tiempo remoto, casi mítico, es modelo permanente y válido para todo tiempo y lugar, también para nosotros. Rut se convierte así en paradigma y símbolo de amor incondicional y de lealtad inquebrantable[11].

3 *Más que virtudes morales familiares*

Habría que trasladarse mentalmente a la época en que se desarrolla la acción del libro de Rut, para comprender el drama de la familia de Elimélec que llevan consigo las dos mujeres solitarias: Noemí y Rut, y desde esta

entre otros J Goettsberger en su *Einleitung in das A T* (Friburgo en Br 1928) 135 (cf H Haag, *Ruth*, 1111s)

[5] H Lusseau, *Rut*, 609 P Joüon habla de «episodio edificante, relacionado con los antepasados del gran rey David» (*Ruth*, 2)

[6] Cf A Robert - A Tricot, *Initiation Biblique* (París 1939) 93, S Virgulin, *Rut*, 394

[7] Cf H Gunkel, *Ruthbuch*, 108, que ejemplariza en Rut y Noemí «la heroica fidelidad de la viuda» (*o c*, 107)

[8] Cf I Fransen, *Le livre*, 23

[9] *Art*, 87 En el mismo sentido F de Hummelauer dice que «el fin primario de la narración [de Rut] es el elogio de la piedad» (*Commentarius*, 355)

[10] La piedad familiar o fidelidad a la estirpe, que ejercita Rut en grado excelso, se designa en hebreo con la palabra *hesed*, el mismo término con el que se expresa el amor de Dios a los que le agradan Rut 1,8, 2,20, 3,10 (cf E Wurthwein, *Ruth*, 5, J Scharbert, *Rut*, 7)

[11] Cf A Brenner, *Naomi*, 397 y P Cassel, *Das Buch der Richter und Ruth* (Bielefeld 1865) 198 [citado por W. Dommershausen, *Leitwortstil*, 394]

perspectiva estudiar la finalidad del libro ¿Qué significa que en una familia israelita hayan muerto todos los varones sin dejar descendencia alguna y no exista posibilidad conocida de suscitarla? Significa la pérdida del nombre (cf Rut 4,5), lo que equivale a la aniquilación total de la existencia, a la eliminación de la pertenencia a una estirpe y, consiguientemente, al pueblo de los antepasados Es, por tanto, como si no se hubiera existido El matrimonio entre Rut y Boaz da la solución a un problema que parecía insoluble es el final feliz de una triste historia

Pero la solución de esta historia crea una nueva serie de interrogantes a los lectores, oyentes e intérpretes de todos los tiempos ¿Cómo se explica que el rey mas representativo del pueblo de Israel descienda directamente de una hija de Moab -Rut la moabita-, pueblo despreciado y odiado en Israel? ¿Qué clase de matrimonio es el de Rut y Boaz? ¿A qué legislación se ajusta, a la del levirato? El matrimonio entre Rut y Boaz es mixto, ¿qué sentido tiene este matrimonio en la hipótesis, nada inverosímil, de que el libro haya sido escrito despues de Esdras y Nehemias?

3 1 Ascendencia gloriosa de David

Se discute entre los autores hasta qué punto David forma parte del relato original de Rut[12] Lo que nadie pone en duda es que en la redacción actual del libro de Rut David tiene alguna significación (cf 4,17 18-22)[13]

Se puede mantener con toda seguridad que David desciende de una moabita[14] No cabe ni siquiera imaginar que la ascendencia moabítica de David sea un puro invento[15], pues era muy grande el desprecio y el odio que Israel sentía por Moab Ciertamente el apelativo de Rut «la moabita», no aparece en el libro como apodo denigrante, sino más bien como distintivo cariñoso, más allá y por encima de cualquier desprecio La personalidad de Rut es tan noble, tan delicada, merece tanto respeto que el escritor israelita no se averguenza de recordarla continuamente como «la moabita», digna de ser contada entre las israelitas más respetadas en la historia del pueblo y antepasada del rey David[16] P Jouon ve, precisamente

[12] Vease lo que decimos a este proposito en 4,17 22

[13] R Vuilleumier llega a decir, aunque sea con mucha cautela (vorläufig), «que David es la meta a la que se dirige toda la historia de Rut› (*Stellung* 194), pero Vuilleumier no esta solo, como veremos en el comentario a 4,18-22

[14] En 1 Sam 22,3-4 se cuenta que David, cuando huia del rey Saul, dejo a sus padres bajo la proteccion del rey de Moab Los comentaristas descubren aqui un indicio de que David estaba relacionado con Moab Cf A Vincent *Le livre*, 146s, G Gerleman, *Ruth*, 7, H Lusseau, *Rut*, 669

[15] Cf D R Ap-Thomas, *The Book*, 371b

[16] P W Coxon escribe «Yo no percibo nada peyorativo en el uso del gentilicio ‘moabita , cuando se le une a Rut en todo el relato» (*Was Naomi*, 31) J W Goethe consideraba como fin del libro «proporcionar antepasados honestos, interesantes a un rey de Israel» (*Noten und Abhandlungen zu besserem Verstandnis des West-ostlichen Divans*, en *J W Goethe Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gesprache*, edit E Beutler III (Zurich Stuttgart [3]1966), 415

que «el fin principal del libro . es conservar para la historia un episodio edificante, relativo a los antepasados del gran rey David (4,17), que, por esto, reviste un interés nacional»[17]

3 2 Ley del levirato y el matrimonio entre Rut y Boaz

El relato del libro de Rut está de tal manera concebido que debe terminar en boda Ésta es el fin natural de todas las peripecias que acontecen desde el principio El autor conduce con mano maestra la acción de los personajes y prepara el animo de los lectores para asistir activamente a la boda entre Boaz y Rut, entre un betlemita y una moabita Los más que probables prejuicios en contra del matrimonio entre un israelita y una extranjera caen por tierra gracias a la consumada habilidad del autor Él ha sabido entrelazar la simpatía en favor de Rut, la moabita, con una situación que tiene algún parecido con el de la institución ancestral en Israel y pueblos vecinos, el levirato[18]

En aquellos tiempos se tenian en muy alta estima los valores de la estirpe y de la familia, entre los que sobresalía el que ningún miembro de ella, especialmente varon, quedara sin descendencia Era una cuestión de honor familiar, que se plasmó en la ley del levirato «Si dos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin hijos, la viuda no saldrá de casa para casarse con un extraño, su cuñado se casará con ella y cumplirá con ella los deberes legales de cuñado, el primogénito que nazca continuará el nombre del hermano muerto, y así no se extinguirá su nombre en Israel» (Dt 25,5-6) En Gén 38 Judá pone en práctica esta ley o costumbre «Judá le busco mujer a Er, su primogénito, la mujer se llamaba Tamar Pero Er, el primogénito de Judá, no agradaba al Señor, y el Señor lo hizo morir Entonces Judá dijo a Onán Cásate con la viuda de tu hermano, según tu obligacion de cuñado, y procúrale descendencia a tu hermano Pero Onán, sabiendo que la descendencia no iba a ser suya, cuando se llegaba a la viuda de su hermano derramaba por tierra para no procurar descendencia a su hermano Desagradó al Señor lo que hacía y lo hizo morir también» (Gén 38, 6-10) La historia sigue, pero queda constancia de que el levirato[19] estaba reconocido en Israel Es evidente que el levirato, en sentido estricto, no se aplica al matrimonio entre Rut y Boaz, puesto que Boaz no es cuñado de Rut, pero muchos autores los relacionan entre sí[20]

[17] *Ruth*, 2 Cf tambien C F Keil, *Das Buch Ruth* (Leipzig 1874) 466, para el que la genealogia de David ‹constituye no solo la meta sino tambien el punto de partida› de todo lo narrado en el libro (citado por O Loretz en *The Theme*, 398 nota 24)

[18] Cf J Hallaire, *Un jeu*, 726 Sobre el levirato y sus aspectos legales dentro y fuera de Israel vease el excursus II sobre el levirato cf tambien, H Burrows *Levirate*, H H Rowley *The marriage*, T y D Thompson, *Some legal* H H Witzenrath *Das Buch* 300 305

[19] Levirato o ley del cunado, en latin *levir* hermano del marido

[20] Cf H H Rowley, *The marriage*, 77 Estos autores creen que el deber de suscitar descendencia a un varon que moria sin ella, no se entendio siempre de la misma manera Aducen

3.3. *Matrimonios mixtos y matrimonio entre Rut y Boaz*

En el matrimonio entre Rut y Boaz hay otros aspectos tan importantes o más que el del levirato, como es el de ser un matrimonio mixto: una y otro pertenecen a pueblos diferentes, que no adoran al mismo Dios. ¿Se ha propuesto el autor de Rut dar una respuesta a este grave problema?

Israel siempre tuvo prejuicios contra las gentes de otros pueblos, unas veces por razones históricas de vecindad, otras por motivos religiosos. Sobre los habitantes de Moab podemos leer en Dt 23,4: «No se admiten en la asamblea del Señor amonitas ni moabitas; no se admiten en la asamblea del Señor ni aun en la décima generación». La historia de Israel, por desgracia, es una historia de vecinos muy mal avenidos. Sin embargo, como en cualquier historia nacional es inevitable la mezcla de razas y de familias por medio de los matrimonios mixtos. En Israel no faltan ejemplos gloriosos de estos matrimonios: José, Moisés, David, etc. Las circunstancias históricas adversas hacen que se añore la pureza de sangre (el libro de Tobías), o que se proscriban radicalmente los matrimonios mixtos (Esd 9-10; Neh 13). Algunos han creído que el libro de Rut ha sido escrito precisamente en contra de estas corrientes fomentadas por, o nacidas de los círculos afines a Esdras-Nehemías[21] por su franca apertura a las mujeres extranjeras, representadas por Rut, la moabita. Con todo, el ambiente que se respira en el libro de Rut es pacífico, no tiene nada de polémico. No parece, pues, razonable considerarlo fruto de una lucha dialéctica; es más bien el resultado espontáneo de un período, en el que la convivencia entre los diferentes pueblos de la zona es pacífica. Por esto se ve con buenos ojos que una joven moabita, Rut, entre a formar parte del pueblo de Israel por su matrimonio con el betlemita Boaz y, de esta manera, sea contada entre los antepasados del rey David[22].

4. *Providencia de Dios*

La sencillez en el relato y en la trama del libro de Rut ha dado motivo para que el libro se interprete como un episodio sin más trascendencia que

el ejemplo de Boaz y Rut, que correspondería a un tiempo anterior al de Dt 25,5-10 Cf M Burrows, *Levirate*, 23, *The marriage*, 451-454, T y D Thompson, *Some*, 81 89 94s, A A Anderson, *The marriage*, 173 R de Vaux matiza «El hecho de que deba tomar [a Rut] por esposa un pariente próximo, y esto siguiendo cierto orden (Rut 2,20, 3,12), indica seguramente una época en que la ley del levirato era un asunto de clan más que de familia en sentido estricto De todos modos, las intenciones y los efectos de este matrimonio son los de un matrimonio levirático, se trata de "perpetuar el nombre del difunto" (Rut 4,5 10, cf 2,20), del cual el niño que ha de nacer será considerado como verdadero hijo (Rut 4,6, cf 4,17)» (*Instituciones del A T* [Barcelona 1964], 72)

[21] Cf O Eissfeldt, *Einleitung*, 595, L B Gorgulho, *Ruth*, 501 513, J L Vesco, *La date*, 247, L Arnaldich, *Un eslabon*, 43

[22] Cf P Jouon, *Ruth*, 3-4, J Hallaire, *Un jeu*, 726

el de la vida humana[23]. Sin embargo, son muchos los que descubren en Rut una lección práctica de la Providencia divina, que conduce los acontecimientos humanos según sus designios[24]. El Señor no perturba en absoluto la acción normal de los acontecimientos humanos. Desde antiguo se vive en Israel la fe en la presencia activa, pero escondida, del Señor en la historia. El segundo Isaías, hablando con el Señor, confesaba: «Es verdad: Tú eres un Dios escondido, el Dios de Israel, el Salvador» (Is 45,15). En el drama del libro de Rut el actor principal, pero invisible, es el mismo Señor, como sucede en algunos relatos del Génesis (historia de José) o en la historia de la sucesión al trono de David (2 Sam 13-20; 1 Re 1-2); los hombres son los instrumentos visibles de su Providencia[25]. El hombre de fe puede descubrir en los acontecimientos concretos la forma de ser y de actuar el Señor. Por lo mismo, el intérprete lo puede descubrir en relatos bíblicos como el del libro de Rut[26].

5. *Apertura de universalidad*

Creo que de una u otra manera todos los comentaristas, antiguos y modernos, están conformes en subrayar uno de los aspectos más positivos del libro de Rut: su apertura a la universalidad. Lo que en Israel siempre se consideró un privilegio, es decir, la manifestación de la bondad del Señor con su pueblo, se hace extensible a todos los pueblos. Un soplo de bondad, un espíritu de comprensión recorre todo el libro y es como su columna vertebral. La aceptación de Rut, la moabita, en la sociedad rural de Belén, corazón histórico del pueblo de Israel, es paradigma y símbolo de lo que Dios quiere entre todos los pueblos y naciones. Con razón los autores han relacionado el espíritu que alienta en el libro de Rut con el del libro de Jonás y con el cumplimiento de las bendiciones divinas a los Patriarcas, máxima aspiración de un pueblo con un larguísimo recorrido histórico[27].

[23] J M Sasson considera «el libro de Rut como un modelo de cuento popular» (*Ruth*, 221) y, puesto en la alternativa *Providencia divina* o *plan humano* en el libro de Rut, escoge el segundo elemento (cf *Divine* 117) en contra de la interpretacion teologizante de E F Campbell

[24] Cf H W Hertzberg, *Das Buch*, 257, W Rudolph, *Das Buch*, 33, J Schildenberger, *Ruth*, 124

[25] Cf H W Hertzberg, *Das Buch*, 258, G Gerleman, *Ruth*, 9-10, M Weinfeld, *Ruth*, 520, Ph Trible, *A Human Comedy*, 189-190, E F Campbell, *Ruth*, 28-29, H Haag, *Ruth*, 1117-1118

[26] H W Hertzberg ve en el libro de Rut «esa historia de Dios con un par de hombres, un trozo de la historia de Dios con el mundo» (*Das Buch*, 281) Sin embargo, creo que J B Gorgulho va demasiado lejos al considerar el libro de Rut como un compendio teológico de la historia del pueblo elegido, para lo cual interpreta simbólicamente cada uno de los personajes del libro (cf *Ruth*, 513)

[27] Cf H Höpfl, *Introductio specialis in V T* (Napoles [6]1963) 202, J L Vesco, *La date*, 245, L Arnaldich, *Un eslabon*, 43, A Lacocque, *Date*, 593, J Hallaire, *Un jeu*, 727, E H Merril, *The book*, 138

En el libro de Rut se pueden descubrir otros muchos fines particulares y secundarios, como ya hacía notar P Jouon[28], que manifiestan la riqueza de este pequeño pero encantador y maravilloso libro de la sagrada Escritura[29]

VI. TEXTO HEBREO DEL LIBRO DE RUT Y VERSIONES ANTIGUAS

El libro de Rut fue escrito en hebreo, hasta nosotros ha llegado íntegro en el TM[1] Los Masoretas, como en tantos otros textos hebreos, tuvieron que hacer una elección, que probablemente fue la mejor por lo que podemos deducir de las versiones antiguas, especialmente de la griega (G) y latina (La y Vg)[2] P Jouon cree que «el texto hebreo de Rut nos ha llegado en un estado mediocre, muy inferior, por ejemplo, al de muchos capítulos del Génesis»[3] La opinión de W Rudolph es más positiva que la de Jouon[4], y mejor aún la de J M Sasson[5]

En cuanto a la versión griega, hay cierta unanimidad en que es muy literal[6] Pero lo que es negativo desde el punto de vista estilístico, tiene sus ventajas a la hora de fijar el texto original[7] De todas formas, parece que el texto hebreo subyacente a la traducción griega era algo distinto del TM[8] De los dos testimonios principales griegos que poseemos el B (Vaticano) y

[28] Cf Ruth 2

[29] Evangelio de la mujer› llama H Haag al libro de Rut (cf *Ruth* 1118) Lo confirma la inacabable bibliografia que centra el mensaje del libro de Rut en la funcion de la mujer en la sociedad (cf E Robertson *The Plot* 213 y la amplia bibliografia de D R G Beattie de D N Fewell y de D M Gunn) Sobre el tema de la amistad entre mujeres segun el modelo Rut Noemi vease L P Smith, *The Book*, 831b

[1] Utilizamos el texto hebreo segun la edicion de BH = BHS

[2] En la cueva 2 de Qumran se han encontrado dos manuscritos que contienen Rut 2 13-3 8 13 18, publicados por M Baillet, J T Milik y R de Vaux en *Les 'petites grottes' de Qumrân* DJD III (Oxford 1963) 71 75 y placas XIV XV El texto hebreo es muy parecido a TM, con algunas variantes poco importantes Los fragmentos de la Cueva 4 no han sido publicados aun, pero no parecen muy importantes (cf J M Sasson, *Ruth* 9, E F Campbell *Ruth* 40 41)

[3] *Ruth* 18 Se refiere, sin duda a la transmision del texto, no a su valor literario del que habla elogiosamente (cf, sobre la lengua y estilo pags 11 y 12 respectivamente)

[4] Dice expresamente que «el texto de Rut se ha conservado bien, solo en tres lugares (2,7b, 4 5b 17) esta corrompido de manera que afecta a su inteligibilidad» (*Das Buch*, 25)

«El texto hebreo de Rut contiene relativamente pocas dificultades (en contra de P Joüon)» (*Ruth*, 8) Lo que P Joüon considera faltas gramaticales, J M Sasson lo juzga correcto al estudiarlo mas atentamente (*Ibidem*)

[6] «Extremadamente literal» la califica P Jouon (*Ruth*, 18), cf R Tamisier, *Le livre*, 303, W Rudolph, *Das Buch*, 25

[7] Aunque por lo general el TM es mejor que G no se excluye que a veces sea preferible el G al TM (cf W Rudolph, *Das Buch*, 25, P Jouon, *Ruth*, 18, J M Sasson, *Ruth*, 9 10)

[8] Cf P Joüon, *Ruth*, 18 19

el A (Alejandrino), el de mas valor es el B, que conserva un texto preorigeniano[9]

La traducción al latín, especialmente la Vulgata, «es una versión libre y elegante» No se descarta que san Jerónimo haya tenido antes sus ojos un texto hebreo no exactamente igual a nuestro TM, por lo que no puede ser indiferente la versión latina a la crítica textual[10]

Otras versiones antiguas, como la siriaca o Peshitta, tienen un valor secundario, al ser traducciones muy libres, y no fundarse siempre con bastante probabilidad en un texto hebreo[11]

VII. BIBLIOGRAFÍA DE RUT

1 *Comentarios*

Anderson, C R, *The Book of Ruth and Esther* Shield Bible Study Series (Grand Rapids 1970)
Asensio, F, *Rut* Traduccion y Comentario, en La sda Escritura AT II, BAC 281 (Madrid 1968) 213-230
Asimov, I, *The Story of Ruth* (Garden City, N Y 1972)
Bachrach, Y, *Mother of Royalty An Exposition of the Book of Ruth in the Light of the Sources* (Nueva York 1973)
Bull G T, *Love Song in Harvest* An Interpretation of the Book of Ruth (Glasgow 1972)
Cabezudo Melero, E, *Rut*, en *Historia episodica Rut, Tobias, Judit y Ester* El mensaje del Antiguo Testamento, 10 (Madrid 1992) 15-42
Campbell, E F Jr, *Ruth* A New Translation with Introduction Notes and Commentary Anchor Bible, 7 (Garden City, N Y 1975)
Cavalletti, Sofia, *Rut-Ester, introduzione, note Nuovissima versione* (Roma 1975)
Cohen, A, *The five Megilloth*, Hebrew text and English tradition with an introduction and commentary I (Londres 1984)
Cooke, G A, *The Book of Ruth*, The Cambridge Bible for Schools and Colleges, 9 (Cambridge 1918)
Fillion, L Cl, *Le livre de Ruth* La Sainte Bible II (Paris 1905) 195 210
Fischer, J, *Rut* Das Alte Testament, Echter Bibel (Wurzburg 1950)
Fraine, J de, *Rechters Rut* (Roermond 1955)
Fuerst, W J, *Ruth*, en *The Books of Ruth, Esther The Five Scrolls* The Cambridge Bible Commentary (Cambridge 1975) 5-31
Fueter, K, *Das Buch Ruth* (Zurich 1955)
Gardiner, G E, *The romance of Ruth* (Grand Rapids 1977)

Cf P Jouon *Ruth*, 19 En el comentario se dejara constancia de las diferentes lecturas que se dan en uno y otro y de las razones por las que se acepta o se rechaza un texto

[10] Cf P Jouon *Ruth*, 20 R Tamisier *Le livre*, 303, J M Sasson, *Ruth*, 10

[11] Cf P Jouon, *Ruth* 20, G Gerleman *Ruth* 3-4, J M Sasson, *Ruth* 10, E F Campbell, *Ruth* 40

Gerleman, G , *Ruth* Biblischer Kommentar A T 18 (Neukirchen-Vluyn 1965)
Gray, J , *Ruth*, en *Joshua, Judges and Ruth*, The Century Bible (Londres 1967) 397-424
Hajek, H , *Heimkehr nach Israel* Eine Auslegung des Buches Ruth BibStud 33 (Neukirchen 1962)
Haller, M , *Die Funf Megillot Ruth*, HAT 18 (Tubinga 1940)
Hertzberg, H W , *Das buch Ruth* Das Alte Testament Deutsch, IX (Gotinga 1953) 255-283
Hubbard, R L , *The Book of Ruth* NICOT (Grand Rapids 1988)
Hummelauer, F , *Commentarius in libros Iudicum et Ruth* CSS Libri historici IV (Paris 1888)
Jouon, P , Ruth, *Commentaire philologique et exegetique* Subsidia Biblica (Roma 1993)
Kennedy, J H , *Ruth* Broadman Bible Comm (Nashville 1970) 464-480
Lapide, C a, *Commentaria in librum Ruth*, en *Commentaria in Scripturam Sacram*, III (Paris 1877) 233-249
Lattes, D , *Il libro di Ruth* (Roma 1966)
Leonard, W , *Rut* Verbum Dei Comentario a la sda Escritura, I (Barcelona 1956) 744-749 = §§ 246 a-247 l
Loretz, O , *Gotteswort und menschliche Erfahrung* (Freiburg 1963)
Mesters, C , *Rute* Uma historia da Bíblia (São Paulo 1985)
Montagne, G T , *The Books of Ruth and Tobith* Pamphet Bible Series, 20 (Nueva York 1973)
Murphy, R E , *Ruth*, en *The Forms of the O T Literature*, XIII (Grand Rapids 1981) 83-95
Nowack, W , *Ruth* HKAT I-4 (Gotinga 1902) 179-201
Penna, A , *Giudici e Rut* La Santa Bibbia (Turin 1963)
Pont G , *Ruth* Le livre de l'amie Commentaire (Sierre/St Maurice 1973)
Rudolph, W , *Das Buch Ruth Das Hohe Lied Die Klagelieder* KAT 17, 1-3 (Gutersloh 1962)
Sasson, J M , *Ruth, a new translation with philological commentary and formalist floklorist interpretation* (Baltimore-Londres 1979)
Scharbert, J , *Rut* Die Neue Echter Bibel, AT (Wurzburg 1994)
Schulz, A , *Rut* HSAT II-5 (Bonn 1926) 112-128
Smith, L P -Cleland, J T , *The Book of Ruth* The Interpreter's Bible II (Nueva York - Nashville 1953) 827 852
Tamisier R , *Le livre de Ruth* La Sainte Bible (Pirot-Clamer), III (Paris 1949) 301 326
Ubach, B , *Josue, Jutges, Rut* (Montserrat 1953)
Vincent, A , *Le livre de Ruth* La Sainte Bible, BJ 1/3 (Paris 1952) 141 164
Witzenrath, H H , *Das Buch Ruth* Eine literaturwissenschaftlichen Untersuchung, StANT 40 (Munich 1975)
Wood, G F , *Rut* Comentario Bíblico "San Jeronimo" II, AT II (Madrid 1971) 679-695
Wurthwein, E , *Ruth Die Funf Megilloth*, HbAT 1,18 (Tubinga ²1969) 1-24
Zenger, E , *Das Buch Ruth* AT 8 (Zurich 1986)

2 Estudios especiales

A Light Unto My Path OT Studies in Honor of Jacob M Myers (Philadelphia 1974)
Anderson, A A , *The Marriage of Ruth* JSS 23 (1978) 171-183
Ap-Thomas, D R , *The Book of Ruth* ExpTim 79 (1967s) 369 373

Arnaldich, L , *Rut*, en *Manual Biblico II* Casa de la Biblia (Madrid 1968) 120-123
Arnaldich, L , *Un eslabon en la historia de la salvacion El libro de Rut* Salmant 15 (1968) 35 57 [= XXVISemBEsp 1 (Madrid 1969) 261 282]
Bar-Efrat, S , *Some observations on the analysis of structure in biblical narrative* VT 30 (1980) 154-173
Barthelemy, D (edit), *Critique textuelle de l'Ancient Testament* 1 Josue, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Nehemie, Esther OBO 50/1 (Friburgo 1982)
Beattie, Derek R G , *Kethibh and Qere in Ruth 4,5* VT 21 (1971) 490-494
Beattie, Derek R G , *Studies in Jewish Exegesis of the Book of Ruth from the Ancient Versions to the Medieval Commentaires* Diss St Andrews 1972/1973 [ver JStOT 1977]
Beattie, Derek R G , *The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice* VT 24 (1974) 251 267
Beattie, Derek R G , *Jewish Exegesis of the Book of Ruth* JStOT Sup 2 (1977)
Beattie, Derek R G , *A Midrashic Gloss in Ruth 2,7* ZAW 89 (1977) 122 124
Beattie Derek R G , *Ruth 3* JStOT 5 (1978) 39-48
Beattie, Derek R G , *Ruth 2,7 and midrash* ZAW 99 (1987) 422s
Beattie, Derek R G , *The textual tradition of Targum of Ruth, some preliminary observations* [en honor de Jacob Weingreen] IrBSt 10 (1988) 12-23
Bernstein, M J , *Two Multivalent Readings in the Ruth Narrative* JSOT 50 (1991) 15-26
Bertman, S , *Symmetrical Design in the Book of Ruth* JBL 84 (1965) 165 168
Bohlen R , *Die Rutrolle* Ein aktuelles Beispiel narrativer Ethik des Alten Testament TTZ 101 (1992) 1 19
Borrows M , *Levirate Marriage in Israel* JBL 59 (1940) 23-33
Borrows, M , *The marriage of Boaz and Ruth* JBL 59 (1940) 445-454
Bos, J W H , *Out of the Shadows Gen 38, Jud 4 17 22, Ruth 3* Semeia 42 (1988) 37-67
Brenner, Athalya *Naomi and Ruth* VT 33 (1983) 385 397
Brongers, H A , *Bemerkungen zum Gebrauch des adverbiellen we attāh im Alten Testament* VT 15 (1965) 289-299
Bruppacher, H , *Die Bedeutung des Namens Ruth* TZ 22 (1966) 12-18
Cantera, J , *Rut*, libro de *EnciclBiblia* 6 (Barcelona 1965) 273 278
Canto Rubio, J , *Rut*, en *Sapienciales y Midras* (Madrid 1966) 111-126
Carmichael, Calm M , *A Ceremonial Crux Removing a Man s Sandal as a Female Gesture of Contempt* JBL 96 (1977) 321-336
Carmichael, Calm M , *"Treading' in the Book of Ruth [dûs nowhere occurs but is (sexually) implicit in many references to "feet"]* ZAW 92 (1980) 248-266
Coxon, P W , *Was Naomi a scold? A response to Fewell and Gunn* JStOT 45 (1989) 25 37 (39 43 resp *Is Coxon a scold?"* [ver 40 (1988) 99-108]
Davies, Eryl W , *Inheritance Rights and the hebrew Levirate Marriage* VT 31 (1981) 138-144 257-268
Davies Eryl W , *Ruth IV 5 and the duties of the go'ēl* VT 33 (1983) 231-234
Diez Merino, L , *El Targum de Rut*, estado de la cuestion y traduccion castellana, en *El misterio de la Palabra* Homenaje de sus alumnos al prof L Alonso Schokel (Madrid 1983) 245-265
Dommershausen, W , *Leitwortstil in der Ruthrolle*, en *Theologie im Wandel* Fests zum 150 jahr Univ Tubinga (Munich Friburgo en Br 1967) 394-407
Ehrlich, A B , *Randglossen zur hebraischen Bibel*, VII (Hildesheim ²1968) 19-29
Eissfeldt, O , *Das Buch Ruth*, en *Einleitung in das AT* (Tubinga ³1964) § 66, pags 646-654

Fewell, Danna N -Gunn, David M , *"A son is born to Naomi!", literary allusions and interpretation in the book of Ruth* JStOT 40 (1988) 99-108
Fewell, Danna N Gunn, David M , *Boaz, pillar of society, mesures of worth in the book of Ruth* JStOT 45 (1989) 45-59 [47 (1990) 120]
Fichtner, J , *Ruthbuch* RGG V (Tubinga ³1961), col 1252-1254
Fillion, L Cl , *Ruth (livre de)* DB 5 (Paris 1912) 1274-1282
Fisch, H , *Ruth and the structure of covenant history* VT 32 (1982) 425 437
Fransen, I , *Le livre de la fidelite* BibVieChr 34 (1960) 20-28
Gage, W A , *Ruth upon the threshing floor and the sin of Gibeah a biblical theological Study* WestThJ 51 (1989) 369 375
Glanzman, G S , *The Origin and Date of the Book of Ruth* CBQ 21 (1959) 201-207
Glueck, N , *Das Wot hesed* BZAW 47 (Berlin 1961)
Goulder, M D , *A Homily in Deuteronomy 22 25?* en *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages* Essays in Honour of R Norman Whybray JSOTSupp Series 162, Sheffield 1993, pags 307-319
Gorgulho, L B , *Ruth et la Fille de Sion mere du Messie* RTh 63 (1963) 501-514
Gow, Murray D , *The significance of literary structure for the translation of the book of Ruth* BTrans 35 (1984) 309 320
Grant, R , *Literary Structure in the Book of Ruth* BibSacra 148 (1991) 424 441
Green, B , *The plot of the biblical story of Ruth* JSOT 23 (1982) 55-68
Gunkel, H , *Ruthbuch* RGG V (Tubinga ¹1913), col 106-109, IV (Tubinga ²1930), col 2180-2182
Gunkel, H , *Reden und Aufsatze* (Gotinga 1913) 65-92
Haag, H , *Ruth (Livre de)* DBS 10 (1985) 1108-1118
Hallaire, J , *Un jeu de structures dans le livre de Ruth* NRT 113 (1991) 708-727
Harrington, W J , *Rut*, en *Iniciacion a la Biblia I* (Santander 1967) 483-487
Hopfl, H Bovo, S , *Introductio specialis in VT* (Napoles 1963), 199 203
Hubbard, R L , *Ruth IV,17, a new solution [(qara') sem = '(his) importance']* VT 38 (1988) 293-301
Humbert, P , *Art et leçon de l'histoire de Ruth*, en *Opuscules d'un Hebraisant*, Neuchâtel ²1958, 83-110
Hunter, A , *How many gods had Ruth?* ScotJT 34 (1981) 427-436
Hurvitz, A , *Ruth 2,7 "a midrashic gloss"?* ZAW 95 (1983) 121-123 [ver ZAW 89 (1977) 122-124]
Jobling, D , *Ruth Finds a Home Canon, Politics, Method*, en *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* JSOT Supp Ser 143 (1993) 125 139
Johnson, A R , *The primary meaning of g'l* SVT 1 (1953) 67-77
Jongeling, B , HZ'T N'MY (Ruth 1,19) VT 28 (1978) 474-477
Kronholm, T , *The portrayal of characters in Midrash Ruth Rabbah* ASTI 12 (1983) 13 54
Kruger, P A , *The hem of the garment in marriage, the meaning of the symbolic gesture in Ruth 3 9 and Ezek 16,8* JNWS 12 (1984) 79-86
Labuschagne, C J , *The Crux in Ruth 4,11* ZAW 79 (1967) 364-367
Lacheman, E R , *Note on Ruth 4,7 8* JBL 56 (1937) 53-56
Lacocque, A , *Date et milieu du livre de Ruth* RHPR 59 (1979) 583-593
Legett, D A , *The Levirate and Goel Institutions in the OT, with Special Attention of the Book of Ruth* (New Jersey 1974) [No utilizado Atacado por E Levine en *On Intra-familial*]
Levine, E , *The Aramaic Version af Ruth*, AnBib 58 (Roma 1973)
Levine, E , *On Intra familial Institutions of the Bible* Bib 57 (1976) 554-559
Lipiński, E , *Le mariage de Ruth* VT 26 (1976) 124-127 [ver VT 24 (1974) 251-267]

Loretz, O , *The theme of Ruth Story* CBQ 22 (1960) 391-399
Loretz, O , *Novela y narracion corta en Israel*, en *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento* Ed J Schreiner (Barcelona 1972) 387-393
Loretz, O , *Das Verhaltnis zwischen Rut-Story und David Genealogie im Rut Buch* ZAW 89 (1977) 124-126
Loth, B, y otros, *Ruth* DThC 16 (1970) 3939s
Lusseau, H , *Rut*, en *Introduccion a la Biblia, II Introduccion critica al Antiguo Testamento* Ed H Cazelles (Barcelona 1981) 665-671
Lys, D , *Residence ou repos? Notule sur Ruth* VT 21 (1971) 497-501
Meinhold, A , *Theologische Schwerpunkte im Buch Ruth und ihr Gewicht fur seine Datierung* TZ (Bas) 32 (1976) 129-137
Merril E H *The book of Ruth, narration and shared themes* Bibliotheca Sacra (Tex) 142 (1985) 139 141
Milne, Pamela J , *Folktales and fairy tales, an evaluation of two Proppian analyses of biblical narratives* JSOT 34 (1986) 35-60
Min, Young-Jin, *Problems in Ruth 2,7* BTrans 40 (1989) 438-441
Minc, R , *Le rôle du choeur feminin dans le Livre Ruth* BibVieChr 77 (1967) 71-76
Moor, J C de, *The poetry of the Book of Ruth* Orientalia 55 (1986) 6-46 (Memorial M Dahood)
Munoz Leon, D , *Palabra y Gloria* (Madrid 1983) 102
Myers J M , *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth* (Leiden 1955)
Niccacci, A , *Syntactic Analysis of Ruth* LiberAnnuus 45 (1995) 69-106
Nielsen, K , *Le choix contre le droit dans le livre de Ruth, de l aire de battage au tribunal* VT 35 (1985) 201-212
Parker, S B , *The Marriage Blessing in Israelite und Ugaritic Literature* JBI 95 (1976) 23-30
Plautz W , *Die Form der Eheschliessung im Alten Testament* ZAW 76 (1964) 298-318
Prinsloo, W S , *The theology of the Book of Ruth* VT 30 (1980) 330-341
Rauber D F , *Literary Values in the Bible the Book of Ruth* JBL 89 (1970) 27 37
Rebera, B A , *Yahweh or Boaz? Ruth 2,20 reconsidered* BTrans 36 (1985) 317-327
Rebera, B A , *Translating Ruth 3,16* BTrans 38 (1987) 234-237
Rebera B A , *Translating a Text to Be Spoken and Heard A Study of Ruth 1* BTrans 43 (1992) 230-236
Richter, H -F , *Zum Levirat im Buch Ruth [4]* ZAW 95 (1983) 123-126
Robertson E , *Plot of the Book of Ruth* BullJRL 32 (1950) 207 228
Rosenmuller, E F C , *Scholia in Vetus Testamentum*, XI/2 (Leipzig 1835)
Rowley, H H *The Marriage of Ruth* HarvTR 40 (1947) 77-99 [= Rowley, H H , *The Servant of the Lord and others Essays* (Londres 1952) 161 186]
Sakenfeld, K D , *The meaning of Hesed in the Hebrew Bible* (Misoula Montana 1978) 104-106
Sasson, J M , *Divine Providence Human Plan?* Interpret 30 (1976) 415-419 (Recension de E F Campbell)
Segert, S , *Zur literarischen Form und Funktion der Funf Megil loth* ArchOrient 33 (1965) 451-462
Stamm, J J , *Hebraische Frauennamen*, en *Beitrage zur hebraischen und altorientalischen Namenkunde* OBO 30 (Gotinga 1980) 97 135 [= Hebraische Wortforschung, Fests W Baumgartner SVT 16 (1967) 301-339]
Stamm, J J , *g'l erlosen* THAT I (Munich 1971) 383-394
Steinmann, J , *Ruth et Jona*, en *Le livre de la consolation d' Israel et les prophetes du retour de l'exil* Lectio divina 28 (Paris 1960) 283-290
Thompson, T y D , *Some Legal Problems in the Book of Ruth* VT 18 (1968) 79-99

Trible, Ph., *A Human Comedy: The Book of Ruth*, en: *Literary Interpretations of Biblical Narrative*, II (Abingdo-Nashville 1982) 161-190.
Vaux, R. de, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964.
Vesco, J.L., *La Date du Livre de Ruth*: RB 74 (1967) 235-247.
Vogt, E., *Benjamin geboren 'eine Meile' von Ephrata*: Bib 56 (1975) 30-36.
Vuilleumier, R., *Stellung und Bedeutung des Buches Ruth im alttestamentlichen Kanon*: TZBas 44 (1988) 193-310.
Waard, J. de, *Translators' Handbook of Ruth*: BTrans 21 (1970) 157-169.
Waard, J. de, *Translation Techniques Used by the Greek Translators of Ruth*: Bib 54 (1973) 499-515.
Waard, J, de - Nida, E.A., *A Translator's Handbook of the Book of Ruth* (Londres 1973).
Wambacq, B.N., *Le mariage de Ruth*, en: Mélanges E. Tisserant, I (Ciudad del Vaticano 1964) 449-459.
Weinfeld, M., *Ruth*, Book of: *EncJud* 14 (1971) 518-522.
Weiss, D.H., *The Use of qnh in Connection with Marriage*: HarvTR 57 (1964) 244-248.
Witzenrath, H.H., *Das Buch Rut*. Eine literaturwissenschaftlichen Untersuchung: StANT 40 (Munich 1975).
Wolde, E. van, *Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives*: BiblicalInterpret 5 (1997) 1-28 (No utilizado).
Wolfenson, L.B., *The Purpose of the Book of Ruth*: BibliothSacra 69 (1912) 329-344.
Wright, G.R.H., *The mother-maid at Bethlehem*: ZAW 98 (1986) 56-72.
Zimolong, B., *Zu Rut 2,7*: ZAW 58 (1940/41) 156-158.

TEXTO DE RUT

CAPÍTULO PRIMERO

1,1 Sucedió en el tiempo en que gobernaban los jueces. Hubo hambre en el país, y un hombre emigró desde Belén de Judá para residir como extranjero en la campiña de Moab con su mujer y sus dos hijos.

2 El hombre se llamaba Elimélec; su mujer, Noemí, y sus dos hijos, Majlón y Kilión. Eran efrateos, de Belén de Judá. Llegaron a la campiña de Moab y se establecieron allí.

3 (Y) murió Elimélec, marido de Noemí, y se quedó ella sola con sus dos hijos,

4 que se casaron con moabitas: una se llamaba Orfá y la otra Rut, y residieron allí unos diez años.

5 Pero murieron también los dos hijos, Majlón y Kilión, y la mujer se quedó sola sin hijos y sin marido.

6 Entonces Noemí, con sus dos nueras, emprendió el camino de vuelta desde la campiña de Moab, porque allí, en la campiña de Moab, había oído que el Señor había atendido a su pueblo dándole pan.

7 Noemí salió del lugar donde residía en compañía de sus dos nueras y emprendió el regreso al país de Judá.

8 Y dijo Noemí a sus dos nueras: –Andad, volveos cada una a casa de su madre. Que el Señor os trate con piedad, como vosotras lo habéis hecho con los muertos y conmigo.

9 El Señor os conceda encontrar descanso a cada una en casa de un marido. Y las besó. Ellas alzaron la voz y se pusieron a llorar.

10 Y le replicaron: Volveremos contigo a tu pueblo.

11 Noemí insistió: Volveos, hijas mías. ¿Por qué queréis venir conmigo? ¿Acaso podré aún tener hijos en mi vientre que puedan ser vuestros maridos?

12 Volveos, hijas mías, andad, que soy demasiado vieja para casarme. Aunque yo dijera: Tengo aún esperanzas, me voy a casar esta noche y voy a tener hijos.

13 ¿Vais a esperar a que crezcan y a renunciar por ellos a casaros? No, hijas mías, que esto es más amargo para mí que para vosotras, porque la mano del Señor se ha desatado contra mí.

14 Ellas alzaron la voz y de nuevo se pusieron a llorar. Orfá se despidió de su suegra "y volvió a su pueblo", pero Rut se quedó con ella.

15 Y dijo Noemí: Mira, tu cuñada se ha vuelto a su pueblo y a su Dios; vuélvete tú también con ella.

16 Pero Rut contestó: No insistas en que te deje y me aleje de ti, porque adonde tú vayas, iré yo, y donde tú vivas, viviré yo; tu pueblo es mi pueblo y tu Dios mi Dios.
17 Donde tú mueras, moriré yo y allí seré enterrada. Que el Señor me castigue. Sólo la muerte podrá separarnos.

18 Al ver que se empeñaba en ir con ella, Noemí no insistió más.

19 Y siguieron caminando las dos hasta Belén. Cuando llegaron a Belén se alborotó toda la población por ellas y las mujeres decían: Si es Noemí.

20 Pero ella les respondía: No me llaméis Noemí; llamadme Mará, porque el Todopoderoso me ha llenado de amargura.
21 Yo me marché llena y el Señor me hace volver de vacío. ¿Por qué me seguís llamando Noemí, cuando el Señor da testimonio contra mí y el Todopoderoso me ha maltratado?

22 Así fue como volvió Noemí con su nuera Rut, la moabita, la que regresó de la campiña de Moab.
Cuando ellas llegaron a Belén empezaba la siega de la cebada.

CAPÍTULO SEGUNDO

1 Noemí tenía, por parte de su marido, un pariente de muy buena posición, de la familia de Elimélec, llamado Boaz.

2 Y dijo Rut, la moabita, a Noemí: –permíteme que vaya al campo, a espigar detrás de aquél a cuyos ojos halle gracia. Noemí le respondió: –Vete, hija mía.

3 Se marchó y fue a espigar al campo detrás de los segadores. Y por suerte acertó a llegar a una de las tierras de Boaz, el de la familia de Elimélec.

4 En aquel momento Boaz llegó de Belén y saludó a los segadores: ¡A la paz de Dios! Y le respondieron: ¡El Señor te bendiga!
5 Luego preguntó Boaz a su capataz: –¿Dê quién es esa muchacha?
6 Y el capataz respondió: –Es una muchacha moabita, que ha venido con Noemí de la campiña de Moab.
7 Me dijo: Permíteme recoger y juntar unos manojos detrás de los segadores. Llegó y se ha mantenido en pie desde la mañana hasta ahora; su descanso ha sido corto en la choza.

8 Entonces Boaz dijo a Rut: –Escucha bien, hija mía. No vayas a espigar a otra parte; ni te alejes de aquí, sino más bien únete a mis criadas.
9 Fíjate en el campo en el que siegan y síguelas. Yo dejo dicho a los criados que no te molesten. Y cuando tengas sed, ve donde están los cántaros y bebe de lo que saquen los criados.

10 Ella inclinó su rostro, se postró ante él por tierra y le dijo: ¿Por qué te he caído en gracia y te has interesado por mí, que no soy más que una extranjera?

11 Boaz respondió: –Me han contado al detalle todo lo que hiciste por tu suegra después de la muerte de tu marido: que dejaste a tu padre, a tu madre y tu pueblo natal y has venido a un pueblo hasta ahora desconocido para ti.
12 Que el Señor te pague tu buena acción y que tu recompensa sea abundante de parte del Señor de Israel, bajo cuyas alas has venido a cobijarte.

13 Ella dijo: –ojalá pueda yo agradarte, señor, porque me has consolado y has llegado al corazón de tu servidora. Aunque ni siquiera pretendo ser como una de tus criadas.

14 A la hora de comer, Boaz le dijo: –Acércate aquí a comer y a mojar tu rebanada en el vinagre. Ella se sentó junto a los segadores, y él le ofreció grano tostado; ella comió hasta saciarse y todavía le sobró.

15 Después se levantó para espigar, y Boaz ordenó a sus criados: Aun entre las gavillas ella podrá espigar, no la molestéis.
16 Y hasta podéis sacar intencionadamente para ella del manojo y lo dejáis para que ella lo recoja; no la reprendáis.

17 [Rut] estuvo espigando en el campo hasta la tarde; vareó lo que había espigado, alrededor de un efá de cebada.
18 Se lo cargó y se volvió al pueblo. Y su suegra vio lo que había espigado. Después sacó y le dio lo que le había sobrado de la comida.

19 Le preguntó su suegra: –¿Dónde has espigado hoy y con quién has trabajado? ¡bendito el que se ha interesado por ti! Y ella contó a su suegra con quien había trabajado y añadió: –El hombre con el que he trabajado hoy se llama Boaz.
20 Noemí dijo a su nuera: –Que el Señor le bendiga, que no deja de apiadarse de los vivos y de los muertos. Y añadió Noemí: Ése hombre es pariente nuestro, uno de los que tienen que responder por nosotras.

21 Y prosiguió Rut, la moabita: –También me dijo: únete a mis criados
hasta que acaben toda mi siega.
22 Y dijo Noemí a Rut, su nuera: –Es mejor, hija mía, que vayas con sus
criadas, para que no te molesten en otro campo.

23 Ella se unió a las criadas de Boaz para espigar hasta acabar la siega
de la cebada y del trigo. Y vivía con su suegra.

CAPÍTULO TERCERO

1 Noemí, su suegra, le dijo: –Hija mía, tengo que buscarte un lugar de
descanso, para que seas feliz.
2 Ahora bien, resulta que Boaz, con cuyas criadas has estado, es pa-
riente nuestro. He aquí que esta noche va a aventar la parva de ce-
bada.
3 Tú lávate, perfúmate, ponte el manto y baja a la era. Que él no te
vea hasta que haya terminado de comer y beber.
4 Y cuando se eche a dormir, fíjate dónde se acuesta; vas, le destapas
los pies y te acuestas allí. El te dirá lo que has de hacer.

5 Y ella le respondió: –Haré todo lo que me dices.

6 Después [Rut] bajó a la era e hizo exactamente lo que había orde-
nado su suegra.
7 Boaz comió, bebió y le sentó bien. Luego fue a acostarse al borde
del montón de grano. Ella llegó sigilosamente, le destapó los pies y
se acostó.

8 A media noche el hombre sintió un escalofrío, miró alrededor y vio
una mujer echada a sus pies.
9 Preguntó: –¿Quién eres? Ella dijo: –Yo soy Rut, tu servidora. Ex-
tiende tu manto sobre tu servidora, pues tú eres mi protector.
10 Él dijo: –El Señor te bendiga, hija mía. Tu última obra de piedad es
mejor que la primera, al no ir tras ningún joven, pobre o rico.
11 Bien, hija mía, no tengas miedo, haré por ti lo que me digas; pues
ya saben todos los del pueblo que tú eres una mujer virtuosa.
12 Es verdad que yo soy tu protector, pero hay otro más cercano que
yo.
13 Quédate aquí esta noche, y mañana por la mañana, si él quiere pro-
tegerte, que lo haga enhorabuena; pero si no quiere, lo haré yo,
¡vive Dios! Acuéstate hasta la mañana.

14 Ella durmió a sus pies hasta la mañana y se levantó antes de que la
gente pueda reconocerse, pues pensó él: Que no se sepa que la
mujer ha venido a la era.

15 Boaz le dijo: –Trae el manto que te cubre y sujétalo. Ella lo sujetó y
él midió seis medidas de cebada, se las cargó y ella volvió al pueblo.

16 Al llegar ella a casa de su suegra, ésta le preguntó: –¿Qué tal estás,
hija mía? Y ella le contó todo lo que el hombre había hecho por ella.
17 Y añadió: –Me ha regalado estas seis medidas de cebada, diciéndo-
me: «No vas a volver a casa de tu suegra con las manos vacías».
18 Noemí le dijo: –Estate tranquila, hija mía, hasta que sepas cómo se
resuelve el asunto; que él no descansará hasta que no lo haya con-
cluido hoy mismo.

CAPÍTULO CUARTO

1 Boaz, por su parte, fue a la puerta y se sentó allí. En aquel momen-
to pasaba el pariente-protector del que había hablado Boaz y lo
llamó: Ven, siéntate aquí, Fulano. Vino y se sentó.
2 Boaz entonces tomó a diez ancianos de la villa y les dijo: Sentaos
aquí. Y se sentaron.
3 Boaz dijo al pariente-protector: La parcela del campo que era de
nuestro pariente Elimélec la pone en venta Noemí, la que ha vuel-
to de la campiña de Moab.
4 Yo he querido ponerte al tanto y decirte: "Adquiérela ante los aquí
sentados y ante los ancianos de mi pueblo; si quieres rescatarla, res-
cátala, y si no la rescatas, házmelo saber para que yo lo sepa; porque
no hay ninguno fuera de ti con derecho a rescatarla y yo vengo des-
pués de ti". Y dijo: Yo la rescataré.
5 Boaz prosiguió: El día en que adquieras el campo de la mano de
Noemí, adquiero también yo a Rut, la moabita, esposa del difunto,
para que perdure el nombre del difunto en su heredad.
6 Entonces dijo el pariente-protector: no puedo rescatarlo, para no
causar daño a mi patrimonio. Usa tú mi derecho de rescate, porque
a mí no me es posible.
7 Antiguamente había esta costumbre en Israel, cuando se trataba de
rescate y de permuta: para ratificar cualquier asunto uno se quitaba
la sandalia y se la daba al otro. Así se daba testimonio en Israel.
8 El pariente-protector dijo a Boaz: –adquiérelo tú, y se quitó la san-
dalia.
9 Entonces dijo Boaz a los ancianos y a todo el pueblo: –os tomo hoy
por testigos de que adquiero todo lo que pertenecía a Elimélec, a
Kilión y Majlón de la mano de Noemí,

10 y también adquiero para mí como esposa a Rut, la moabita, mujer de Majlón, para que perdure el nombre del difunto en su heredad y para que no desaparezca el nombre del difunto de entre sus parientes y paisanos. Testigos sois vosotros en el día de hoy.

11 Y todo el pueblo que estaba en la puerta y los ancianos respondieron: –somos testigos; –¡que a la mujer que va a entrar en tu casa la haga el Señor como Raquel y como Lía, las dos que construyeron la casa de Israel!

Hazte poderoso en Efrata
y proclama un nombre en Belén.

12 Que tu casa sea como la de Fares que parió Tamar para Judá por la descendencia que el Señor te dé de esta joven.

13 Y tomó Boaz a Rut y la hizo su mujer. Se unió a ella y el Señor hizo que concibiera y diese a luz un hijo.

14 Las mujeres dijeron a Noemí: –Bendito sea el Señor que ha hecho que no te falte hoy un pariente-protector, de suerte que sea pronunciado el nombre del difunto en Israel.

15 Él será tu consuelo y el sustento de tu vejez; pues lo ha dado a luz tu nuera, que tanto te quiere, que es para ti mejor que siete hijos.

16 Y Noemí tomó al niño, lo puso en su regazo y fue su aya.

17 Las vecinas le dieron un nombre, diciendo: –Le ha nacido un hijo a Noemí, y le dieron el nombre de Obed. Fue el padre de Jesé, padre de David.

18 Y éstos son los descendientes de Fares: Fares engendró a Jesrón,
19 Jesrón engendró a Ram, Ram engendró a Aminadab,
20 Aminadab engendró a Najsón, Najsón engendró a Salmón,
21 Salmón engendró a Boaz, Boaz engendró a Obed,
22 Obed engendró a Jesé y Jesé engendró a David.

COMENTARIO

No es difícil constatar que la simple lectura del libro de Rut produce en el lector un efecto muy agradable. La historia narrada es breve, comprensible, con todos los ingredientes de un relato ideal: pocos personajes bien definidos, que actúan con espontaneidad al ritmo de los acontecimientos, agradables unas veces desagradables otras, como la vida misma.

La narración contiene elementos de un verdadero drama: penurias en grado extremo, hambre generalizada, muerte inesperada de todos los varones de una familia, país extranjero, abandono y soledad de unas viudas en un medio en que predominan los valores varoniles, leyes y costumbres adversas, etc.; pero también la fortaleza y tenacidad menos esperadas en la debilidad (Noemí y Rut), la comprensión y la ternura en un mundo de fuertes (segadores y Boaz).

Desde el punto de vista literario el desarrollo de la acción interna es perfecto. El autor ha conseguido una buena conjunción entre los elementos narrativos del cronista y los diálogos directos de los personajes en escena. El movimiento es constante y el interés siempre creciente, con un final feliz, cargado de promesas, que puede satisfacer a los más exigentes.

La narración, además, da pie a una segunda lectura. A la significación superficial de la acción puramente humana en la historia, del relato en sí completo, corresponde otra en un nivel mucho más profundo: la acción trascendente divina, que sostiene y acompaña ocultamente toda actividad humana, aun la más insignificante y vulgar. Esta segunda lectura pertenece al ámbito de la fe religiosa y, por tanto, está reservada a los que leen el libro de Rut como un libro sagrado, en principio a judíos y cristianos. Estos dos planos conservan su plena autonomía, se acoplan y complementan perfectamente; no se superponen ni se mezclan violentamente, como quedará patente en el curso del comentario.

CAPÍTULO PRIMERO

En el capítulo III de la Introducción general ya dijimos una palabra sobre las principales estructuras que se han propuesto del libro de Rut. Dentro de la diversidad reinante sobresalía un punto fundamental, a saber, que el relato estaba concebido como un todo completo con una unidad literaria más o menos perfecta. Esta idea es de una importancia nada despreciable, que hay que tener en cuenta a la hora de interpretar el libro en su totalidad.

En este momento llamamos también la atención sobre lo que algunos autores han subrayado de manera especial: la correspondencia literaria entre los capítulos 1º y 4º del libro de Rut[1]. El análisis concreto de tales correspondencias lo haremos al comentar Rut 4.

Del primer capítulo de Rut[2] se han propuesto muchas divisiones y estructuras formales y de contenido, casi todas ellas fundamentadas por los autores que las defienden con razones suficientes de diversa índole[3]; nosotros lo dividimos en dos partes: 1ª 1,1-6 (introducción)[4] y 2ª 1,7-22 (primer episodio). La justificación pormenorizada se irá dando en los lugares correspondientes.

I. INTRODUCCIÓN. DE BELÉN A MOAB: 1,1-6

La primera perícopa del libro de Rut concentra en pocas palabras una larga historia, que aquí solamente interesa como introducción al relato que comenzará en v. 6 con el camino de vuelta al país de origen, Belén de Judá.

[1] Cf. St. Bertman, *Symmetrical*, 166s; S. Bar-Efrat, *Some*, 156s; J. Scharbert, *Rut*, 6.

[2] Rut 1 ha merecido recientemente la atención de algunos autores que le han dedicado estudios formales, más o menos detallados (cf. R. Grant, *Literary*; J. Hallaire, *Un jeu*; B.A. Rebera, *Tranlating a Text*).

[3] He aquí algunas propuestas de división de Rut 1:

- 1,1-5 + 6-22 (St. Bertman, *Symmetrical*, 167; J. de Waard, *Translators'*, 158; E.F. Campbell, *Ruth*, 79; C. Mesters, *Rute*, 36; R.L. Hubbard, *The Book*, 83.97).
- 1,1-5 + 6-18 + 19-22 (J.L. Vesco, *La date*, 246; R.E. Murphy, *Ruth*, , 88s).
- 1,1-7a + 7b-19a + 19b-22 (W. Rudolph, *Das Buch*, 37.39.43).
- 1,1-7a + 7b-19a + 19b-22a (E. Würthwein, *Ruth*, 9; R. Grant, *Literary*, 425.430s; con pequeñas variantes M.D. Gow, *The Significance*, 319).
- 1,1-7 + 8-19a + 19b-22 (J. Scharbert, *Rut*, 11).
- 1,1-7 + 8-21 + 22 (Ph. Trible, *A Human Comedy*, 162.164.169).

[4] Algunos otros autores que también proponen como *Introducción* de Rut sus seis primeros versos (1,1-6) son los siguientes, aunque no todos coinciden en la distribución del resto del capítulo 1º:

- 1,1-6 + 7-22 (J. Gray, *Ruth*, 408s; G.E. Wood, *Rut*, 684s; B.A. Rebera, *Translating a Text*, 231).
- 1,1-6 + 7-18 + 19-22 (H. Gunkel, *Ruthbuch*, 106; H.W. Hertzberg, *Das Buch*, 259-263).
- 1,1-6 + 7-14 + 15.19a + 19b-22 (J.M. Sasson, *Ruth*, 14.22.28.31).

Rut 1,1-6 forma una verdadera unidad literaria no sólo por su carácter inconfundible de resumen: el género literario garantiza ya la unidad, sino también por una serie de elementos formales y de contenido que estructuran estos versos en forma quiástica. Después de la alusión al *tiempo de los jueces* que traslada la narración a un tiempo casi mítico (v. 1a), aparece *el hambre en el país* (v. 1b), a la que corresponde *el pan* que el Señor concede a su pueblo (v. 6b). El hambre es la causa de que *un hombre* «emigre» *desde Belén* (v. 1c); *el pan* será la causa de que una mujer, *Noemí*, emprenda *el camino de vuelta* (v. 6a); *la campiña de Moab* aparece en v. 1d y en v. 6 (dos veces); a los *dos hijos* de v. 1c corresponden las *dos nueras* de v. 6a.

En un círculo más interior descubrimos otras correspondencias: se repite el nombre de *(los) dos hijos, Majlón y Kilión* en v. 2(3) y v. 5; a la muerte de *Elimélec, marido de Noemí* (v. 3a), responde la muerte de *los dos (hijos)* Majlón y Kilión (v. 5); como estribillo también se repite *marido, se quedó (ella) sola, dos hijos* en v. 3 y *los dos (hijos), se quedó sola, marido* en v. 5.

En el centro de la perícopa el casamiento de los dos hijos con las moabitas Orfá y Rut (v. 4)[5].

1,1 Sucedió en el tiempo en que gobernaban los jueces. Hubo hambre en el país, y un hombre emigró desde Belén de Judá para residir como extranjero en la campiña de Moab con su mujer y sus dos hijos.

2 El hombre se llamaba Elimélec; su mujer, Noemí, y sus dos hijos, Majlón y Kilión. Eran efrateos, de Belén de Judá. Llegaron a la campiña de Moab y se establecieron allí.

3 (Y) murió Elimélec, marido de Noemí, y se quedó ella sola con sus dos hijos,

4 que se casaron con moabitas: una se llamaba Orfá y la otra Rut, y residieron allí unos diez años.

5 Pero murieron también los dos hijos, Majlón y Kilión, y la mujer se quedó sola sin hijos y sin marido.

6 Entonces Noemí, con sus dos nueras, emprendió el camino de vuelta desde la campiña de Moab, porque allí, en la campiña de Moab, había oído que el Señor había atendido a su pueblo dándole pan.

1 «Sucedió»: La fórmula introductoria *wayᵉhî* (*y sucedió*) la encontramos también al comienzo de los siguientes libros: Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, Ester, Nehemías, Ezequiel y Jonás. Es, pues, una fórmula estereotipada de introducción, que hasta se puede suprimir en las versiones, como de hecho sucede, empezando por la Vg. No expresa necesariamente unión o sucesión (cf. W. Rudolph, *Das Buch*, 37). El *wayᵉhî* inicial, estereotipado y débil, admite un segundo *wayᵉhî*, como en el caso presente (cf. P. Joüon, *Ruth*, 31; ver también A. Niccacci, *Syntactic*, 69-71).

[5] Para el juego de las inclusiones y correspondencias cf. M.D. Gow, *The Significance*, 310.

«en la campiña de»: *biśᵉdēy*. Con la misma forma constructa *śᵉdēy* en 1,2.6a y 22; sin embargo, *śᵉdēh* en 1,6b; 2,6 y 4,3. Según muchos intérpretes la primera forma *śᵉdēy* es el plural constructo de *śādeh* y la segunda forma *śᵉdēh* es el singular constructo del mismo *śādeh*. Pero otros opinan que ambas formas son estados constructos en singular de *śādeh*. El plural de *śādeh* es *śādōt* y su estado constructo plural *śᵉdōt*. Los que opinan que *śᵉdēy* es constructo plural o bien lo consideran un segundo constructo de *śādeh* (cf. L. Alonso, *Diccionario Bíblico, ad voc.*), o bien lo hacen derivar de un presunto plural **śādîm* (cf. P. Joüon, 90e y 96Bf; *Ruth*, 32; ver también A.B. Ehrlich, *Randglossen*, 19). El origen de la confusión parece estar en su raíz etimológica: según las hipótesis más probables *śādeh* < **śāday* (forma poética *śāday*). W. Rudolph escribe: «*śdy* no es estado constructo plural, que sería *śᵉdot*, sino estado constructo singular de *śāday*» (*Das Buch*, 37; cf. G. Gerleman, *Ruth*, 13; BDB y L. Köhler - W. Baumgartner - J.J. Stamm, *s.v.*; a lo que también se inclina Ges.-K., 93-*ll*). Creemos, efectivamente, que las dos formas *śᵉdēh* y *śᵉdēy* están en singular, como de hecho las entendieron todas las antiguas versiones G, Syr, VL, Vg (cf. H.H. Witzenrath, *Das Buch*, 40 nota 2; confirmado por G.W. Nebe, que se apoya en testimonios de Qumrán: ZAW 93 [1981] 285 nota 5).

«con su mujer»: lit. «él y su mujer»; repetición conveniente del pronombre personal *hû'* por la lejanía del antecedente: *un hombre.*

2 «El hombre se llamaba»: lit. «el nombre del hombre»; así también «su mujer» y «sus dos hijos»: lit. «el nombre de...». «Elimélec» (mi Dios es rey) solamente en Rut en toda la sagrada Escritura. El nombre, sin embargo, aparece tanto en una carta de Tell-Amarna (*ili-milku*), como en Ugarit (*ilmlk*) (cf. W. Rudolph, *Das Buch*, 38; E.F. Campbell, *Ruth*, 52; J.M. Sasson, *Ruth*, 17). El códice griego B tiene *Abimélec*, que Orígenes corrige según TM.

«Noemí»: de *nʿm*: delicia, dulzura (comparar con 1,20: «no Noemí, sino Mara [amargura]») + sufijo 1ª pers. o terminación *y* del diminutivo: «favorita mía, mi delicia, mi dulzura» (cf. P. Joüon, *Ruth*, 32; W. Rudolph, *Das Buch*, 38; E. Würthwein, *Ruth*, 10; R.L. Hubbard, *The Book*, 88-89; J.M. Sasson, *Ruth*, 17-18). El códice griego B suprime «y el nombre de su mujer Noemí», por saltar de un *καὶ ὄνομα* al siguiente (*aberratio oculi* le llama W. Rudolph).

«Majlón y Kilión»: etimologías inciertas; parece que se relacionan, dentro del medio semítico, el primero con la raíz **mḥl* o **ḥly*: «ser débil, estéril, estar enfermo», etc., y el segundo con **kly*: «estar acabado, agotado», más la terminación -on para nombres de persona (cf. E. Würthwein, *Ruth*, 10; E.F. Campbell, *Ruth*, 52-54; J.M.Sasson, *Ruth*, 18-19).

3 «con sus dos»: lit. «y sus dos».

4 «que se casaron»: lit. «y tomaron para sí mujeres». Para «casarse» clásicamente se emplea la expresión *lāqāḥ'iššāh*: *sumere uxorem*; posteriormente también *nāśā'iššāh*: *assumere uxorem*, como tenemos aquí (cf. Esd 9,2.12; 10,44; Neh 13,2s; 2 Crón 11,21; 13, 21; 24,3; Sir 7,23 y también Jue 21,23). Se discute sobre la fuerza del argumento lingüístico tanto a favor como en contra de la fecha tardía de redacción de Rut (cf. P. Joüon, *Ruth*, 11.34; A. Lacocque, *Date*, 585; E.F. Campbell, *Ruth*, 55; J.M. Sasson, *Ruth*, 20).

«una se llamaba... y la otra»: lit. «el nombre de una... y el nombre de la segunda».

«Orfá»: etimología incierta; generalmente se propone *'orep*: nuca, por haberle dado la espalda a su suegra. Interpretación arbitraria, pues se silencia que si Orfá se vuelve es por los ruegos repetidos de Noemí. Probablemente Orfá es nombre moabita (lo mismo que Rut).

«Rut»: a pesar de que W. Rudolph dice que «el nombre de Rut está sin aclarar» (*Das Buch*, 38), parece que H. Bruppacher ha indicado el camino recto. Rechaza

con toda razon que Rut provenga de *re'ut* «amiga», «compañera», por la presencia de la *ayin*, y apuesta por Rut < *rwh* «beber hasta la saciedad», y causativamente «dar de beber abundantemente», «aliviar», «refrescar» Asi, pues, Rut significaria «alivio», «consuelo», «confortacion» (H Bruppacher, *Die Bedeutung*, 12-14, al que se le suman cada vez mas autores, cf A Lacocque, *Date*, 591, J J Stamm, *Hebraische*, 121 122, E F Campbell, *Ruth*, 56, R L Hubbard, *The Book*, 94-95 nota 15, J M Sasson, *Ruth*, 20-21)

5 «los dos hijos» lit «los dos» «sin hijos y sin marido» lit «sin sus dos hijos y sin su marido» La preposicion *min* propiamente no significa *sin* (cf A B Ehrlich, *Randglossen*, 20), pero su sentido es equivalente *lejos de, separada de,* y temporalmente *despues* Parafraseando «ella se quedo sola despues de la muerte de », es decir, «*sin* » (cf E F C Rosenmuller, *Scholia*, 439s, P Jouon, *Ruth*, 34-35)

6 «entonces Noemi» lit «entonces ella» «con sus dos nueras» lit «y sus dos nueras» «emprendio el camino de vuelta» lit «se levanto y se volvio» «porque alli, en la campiña» lit «porque en la campiña»

1,1 6 Estos seis versos son una verdadera introducción tanto al capitulo 1° como al libro en su totalidad[6] Ofrecen un marco ideal y a la vez verosímil de todo el relato son presentados los principales personajes (excepto Boaz) en sus coordenadas de espacio (lugares) y tiempo, en lucha abierta con las fuerzas negativas acumuladas del hambre, del medio hostil extranjero, de la muerte, de la soledad, etc Al final, sin embargo, el horizonte esta despejado de sombras, anuncio adelantado de un futuro lleno de vida y de esperanza

1 El estilo narrativo del verso y de toda la perícopa introductoria es muy apropiado para la apertura del libro de Rut, especialmente por su sencillez y por el altísimo poder evocador y sugerente de sus expresiones, pretendidamente indeterminadas El autor, que, como veremos, es un narrador insuperable, desde el principio de su narración nos traslada imaginativamente a un tiempo ideal, casi primigenio, el tiempo de los cuentos *(Y) sucedio en el tiempo* El lector u oyente no se da cuenta de que es dirigido y llevado, el autor tiene plena conciencia de ello, pero lo hace con suma suavidad y tacto

El tiempo en que gobernaban los jueces En la historia de Israel es un tiempo determinado, de unos dos siglos el tiempo del asentamiento de las tribus de Israel en Canaán hasta el nombramiento de su primer rey, Saúl (cf 1 Sam 9) Para nuestra historia no se requiere más precision es el tiempo en que algunos hombres carismáticos, reconocidos como tales por alguna o algunas tribus, dirigian y gobernaban al pueblo, sin que tuvieran que abandonar sus ocupaciones habituales, a no ser en casos extraordinarios (cf Jue 2,16-19, 3,9-11, 4,4s, 6,11ss, etc) De todas formas el autor de Rut no pretende escribir un libro de historia, sino contarnos un relato verosímil con alguna finalidad que intentaremos descubrir a lo largo del comentario

[6] «Portico al verdadero edificio del libro de Rut» lo llama H W Hertzberg (*Das Buch* 259)

En este tiempo nebuloso de los jueces se alternaban los periodos de guerra y de paz, de abundancia y de escasez Por esto a nadie puede extrañar lo que se nos dice *Hubo hambre en el país*[7] En Palestina no eran infrecuentes los periodos de hambre[8], y, excepto en los casos de guerra (cf 2 Re 6,24-25), estaban directamente relacionados con la escasa recoleccion de las cosechas de cereales (cf Gen 41,17-36 53-57, 42-44) A su vez la cosecha de cereales depende del regimen de lluvias, por ser tierra de secano, no de regadío (cf Dt 11,10-14, Jer 5,24, Os 6,3)

Y un hombre emigro La escasez de alimentos y de recursos para sobrevivir ha sido siempre una de las causas principales para emigrar de un sitio a otro Es ley de vida a la que obedecen hasta los mismos animales En nuestro relato el hambre es un mero recurso literario para hacer que una familia se ponga en movimiento, salga del lugar seguro de su patria y vaya al inseguro del extranjero, *desde Belen de Juda* a *la campiña de Moab*[9] *Belen de Juda* (Jue 19, 1-2 18, 1 Sam 17,12), la patria de David (1 Sam 16,1, 17,12), a unos 8 Km al sur de Jerusalen Había otra ciudad, llamada también Belen, pero en territorio de Zabulón en Galilea (cf Jos 19,15, Jue 12,8 10), cerca de la actual Nazaret *La campiña de Moab* es una denominación tan amplia que es difícil determinar Por Moab se entiende principalmente el territorio al este del mar Muerto desde wadi el-Hesa al sur hasta poco más al norte del Arnon (wadi el- Mojib) Al este de Moab se extiende el desierto[10] La comunicación entre Belén de Juda y Moab no era difícil, si se bordeaba el norte del mar Muerto por Jericó

Para residir como extranjero El verbo hebreo *gur* tiene una significacion casi tecnica establecerse en un lugar determinado en calidad de *ger*, es decir, de extranjero[11] En la legislación del Próximo Oriente Antiguo y, por supuesto, en Israel existe una atención especial al extranjero, transeúnte o residente Se le considera hombre libre, no esclavo, y con una serie de derechos tanto más asimilables a los de los naturales cuanto más afincado esté en el territorio El *ger* puede ser también un israelita fuera del territorio de su tribu[12], o cual-

La misma expresion se halla solamente en Gen 12,10 (en tiempo de Abrahan) y en Gen 26 1 (en tiempo de Isaac) Con este recurso el autor subliminalmente nos traslada a la epoca de los Patriarcas A este poder evocador del texto aludiamos al comienzo del comentario a este verso

[8] Ademas del hambre en tiempos de Abrahan y de Isaac, segun hemos anotado en la nota anterior podemos recordar la del tiempo de Jacob (Gen 42 1 5) de David (2 Sam 21 1) y de Elias (1 Re 17 1 7 16 18 1 5)

Juda y Moab gozan del mismo regimen climatico por lo cual si hay sequia en un sitio tambien la habra en el otro (cf M du Buit *Geographie de la Terre Sainte* Paris 1958 pags 30s G Gerleman *Ruth* 14 sin embargo R L Hubbard *The Book* 87)

[10] Cf L Heidet DB IV *s v Moab* 1138-1178, J A Palacios *Moab* EnciclBib V 224 R L Hubbard *The Book*, 86s E Lipinski, *Moab* Diccionario enciclopedico de la Biblia (Barcelona 1993) 1041 En algunos lugares de la Escritura se llega hasta la altura de Jerico al este del Jordan (cf Num 22 1 Is 15-16 Jer 48)

[11] Cf P Jouon, *Ruth*, 31 G E Wood *Rut* 684

[12] Este es el caso del efraimita entre los benjaminitas de Jue 19 16 y el de todos los levitas que como tribu, carecen de territorio (cf Jue 17 7 9 19 1)

quier israelita o grupo de israelitas entre los pueblos vecinos[13] El recuerdo de las muchas emigraciones y deportaciones, sufridas por el pueblo de Israel en su larga historia, y la frecuencia, cada vez mayor, con que las personas tenían que cambiar de residencia, influyeron sin duda en la humanización de la legislacion sobre los emigrantes y extranjeros en Israel[14] El libro de Rut es un claro ejemplo de lo que estamos diciendo Una familia israelita, compuesta por cuatro miembros un hombre con *su mujer y sus dos hijos*, tiene que emigrar a tierra extranjera a causa del hambre que asola su país La ironía hace acto de presencia en el relato En Belén (*Beyt-lehem*), que significa *casa del pan*, no hay pan y por esto hay que ir a buscarlo lejos, a Moab. Los miembros de la familia aparecen en plena oscuridad, sin nombre, sin rasgos personales, en los versos siguientes se iran perfilando poco a poco del anonimato pasarán a la luz plena del nombre propio y del protagonismo en la acción, especialmente la mujer Noemí

2 En el verso se contienen las señales de identidad de los cuatro miembros de la familia del padre, de la madre y de los dos hijos En primer lugar el nombre personal de cada uno de ellos por su orden Elimélec, Noemí, Majlón y Kilión En las notas filológicas al verso hemos dado la etimología más probable de los nombres y el significado correspondiente Los nombres son, sin duda, semíticos No es necesario pensar que el autor del libro de Rut ha creado los nombres según la funcion de cada uno de los personajes, pero si los ha elegido intencionadamente[15]

El hombre se llamaba Elimelec (mi Dios es rey o Dios es rey), nombre que cuadra muy bien con la función del padre o cabeza de familia[16], ya que él es el que debe regir, gobernar, llevar adelante la familia, ser para ella su guía y protector providente, como lo es el rey para su reino y Dios para su creación De hecho ya hemos visto en v 1 cómo la iniciativa de levantar la casa e ir en busca de alimento la tuvo Elimélec «un hombre emigró desde »

Noemi es el nombre de *su mujer*. Si Elimelec es nombre adecuado para el padre, no lo es menos Noemi para la madre Noemí es, sin duda, la «favorita» de su marido, y también la «delicia» y la «dulzura» para él y para sus hijos, como después lo va a ser para sus nueras *Noemi* va a manifestarse en todo el libro como la encarnación de lo más noble y auténticamente femenino· la dulzura, ciertamente, pero al mismo tiempo la decisión, el de-

[13] Como en un tiempo lo fueron Abrahan en Hebron (cf Gen 23,4), los antepasados en Egipto (cf Ex 22,20 23 9, Dt 10 19, 23,8), Moises en Madian (cf Ex 2,22, 18,3) y Elimelec en Moab

[14] Cf Ex 22,20, 23 9 Lev 19 33s Dt 10 19 23,8 Acerca de la legislacion en Israel sobre los extranjeros vease R de Vaux *Instituciones*, 117 119

[15] Lo mismo debe decirse de los nombres de Rut, Orfa (1,4) y de Boaz (2,1)

[16] Asi podria explicarse la variante del códice griego B Abimelec = «mi padre es rey»

sinteres, la entrega, la prevision, el aguante, la resistencia, la intuición, la delicadeza, el cariño Todo en grado sobresaliente[17]

Y sus dos hijos Majlón y Kilion Cada vez hay más unanimidad entre los autores a la hora de interpretar el significado de los dos hermanos Tanto Majlón como Kilión desempeñan una función verdaderamente simbólica en la narración, como lo demuestran el significado de sus nombres «debilidad» y «consunción», su actitud meramente pasiva y la brevedad de sus vidas A B Ehrlich lo expresó acertadamente: «Los nombres *Majlón* y *Kilión* significan el destino de la vida de sus portadores»[18]

Eran efrateos ¿Se llaman efrateos por ser de Belén de Judá o son efrateos que viven en Belén de Judá? Hacemos la pregunta porque existe una discusión entre los expertos, fundada en textos de la misma sagrada Escritura Algunos pasajes identifican a Belén con Efrata (Efrat) «Murió Raquel y fue sepultada en el camino de Efrata, que es Belén» (Gén 35,19, cf. además 48,7; Jos 15,59[LXX], «En cuanto a ti, Belén Efrata» (Miq 5,1) Pero otros pasajes dan a entender que los efrateos son miembros de una tribu que habitaban en Belén y en su comarca Caleb está relacionado con la región del sur de Judá (cf Jos 14,6-15) El Cronista está muy interesado en subrayar que una esposa de Caleb se llamaba Efrata (cf 1 Crón 2, 19 24 50, 4,4) y en 1 Sam 17,12 leemos que «David era hijo de un efrateo de Belén de Judá», pasaje muy parecido al que comentamos y que consideramos paralelo[19]

Llegaron y se establecieron alli: El final de v. 2 no hace más que dar fe de que se realiza lo que se apuntaba en v 1c como finalidad de la emigración trasladarse a la campiña de Moab y fijar allí su nueva residencia como extranjeros Para la comprensión del relato no son necesarios más detalles ni sobre el tiempo que piensan permanecer alli, ni sobre el lugar determinado en la amplia campiña de Moab Lo que importa son los acontecimientos que se van a desarrollar en ese país extranjero

3-5 La estructura de los tres versos es concéntrica[20] El v 5 es eco del v 3 *murieron / murió, sin hijos (yeled)*[21] */ con sus dos hijos (bānîm), se quedo sola*

[17] Por esto algunos han pensado que el libro no deberia llamarse de Rut, sino de Noemi E Robertson escribe ‹Ella (Noemi) es la figura central No es demasiado decir que el libro deberia haberse llamado Noemi con mas propiedad que Rut› (*The Plot*, 223) cf A Brenner, *Naomi* 385-387

[18] *Randglossen* 19 cf E Wurthwein *Ruth*, 10 La rima de los dos nombres nos recuerda otras parejas de nombres en la Biblia Yabal y Yubal (Gen 4,20 21), Us y Bus (Gen 22,21) Jamran y Esban, Yitran y Keran (Gen 36,26), Mupin y Jupin (Gen 46 21), Eldad y Medad (Num 11 26-27) etc (cf E F Campbell *Ruth*, 54 R L Hubbard, *The Book*, 18, J M Sasson *Ruth*, 18)

[19] Cf G A Cooke *The Book* 2 M Haller, *Die Funf*, 7, E F Campbell, *Ruth*, 54-55, R L Hubbard, *The Book* 90 91

[20] Cf J Hallaire *Un jeu*, 714-715

[21] Parece que hay cierta relacion entre estos *yladim* de 1,5 y el *hayyeled* de 4,16 (cf E F Campbell, *Ruth*, 56, R L Hubbard *The Book*, 96)

[22] Cf J L Vesco, *La date*, 243, H H Witzenrath *Das Buch*, 94 nota 90

/ se quedó... sola; marido / marido. El v. 4 ocupa el centro: casamiento de los hijos con Orfá y Rut, y duración de su permanencia: 10 años. Así, pues, en vv. 3-5 se nos dice muy en resumen lo que ocurrió a la familia efratea durante su larga estancia en Moab. Sin duda que pasaron también momentos de alegría en tierra extranjera. Pero lo que sobre todo interesa subrayar al autor es el cúmulo de desgracias que vinieron sobre Noemí. Muere Elimélec, el cabeza y jefe de familia, y Noemí se queda viuda y *sola con sus dos hijos.* ¿Qué podrá hacer una viuda sin valedor, sola y con dos hijos en país extranjero? En todos los tiempos y lugares, ciertamente en Israel, los débiles e indefensos estuvieron representados por una tríada famosa, compuesta por los pobres, los huérfanos y las viudas, sustituidas a veces por los emigrantes y extranjeros (cf. Is 10,2; Jer 7,6; 22,3; Zac 7,10; Mal 3,5; Job 29,12-13; 31,16-17; Eclo 4,1-10, etc.). En esta familia se dan juntas todas las condiciones de los estamentos más débiles e indefensos de la sociedad antigua y moderna.

El verso 4 es el centro de esta pequeña unidad y el único que no contiene nada negativo. Creemos que la finalidad de la emigración de la familia de Elimélec a la campiña de Moab es el matrimonio de Majlón con Rut (4,10), lo que explicaría que la corta perícopa 1,3-5 girara formalmente alrededor del v. 4. En el texto no se trasluce la más mínima censura porque Majlón y Kilión se hayan casado con mujeres extranjeras, con moabitas. Además, en el libro se repetirá como un estribillo que Rut es moabita, la moabita (cf. 1,4.22; 2,6.21; 4,5.10)[22]. El ambiente es el de los tiempos antiguos, el de los Padres[23]. Ciertamente no se refleja la legislación y la práctica en contra de los matrimonios mixtos de israelitas con mujeres extranjeras[24]. Por primera vez aparecen en escena las moabitas Orfá y Rut. Una interpretación equivocada de la significación etimológica del nombre de Orfá (ver notas filológicas) ha dado pie a juicios negativos sobre Orfá. Sin embargo, la verdadera significación de Orfá parece que está en función de Rut. Se ha querido ver en Orfá el contraste negativo de Rut, como si fuera la antiheroína. Pero del texto honestamente no se puede deducir tal juicio sobre Orfá; su proceder es irreprensible. El contraste entre Orfá y Rut es evidente, no porque Orfá represente el papel de la infiel y Rut el de la fiel, sino porque la conducta normal de Orfá sirve de fondo a la heroica decisión de Rut. Una vez que esto aparece con claridad, Orfá ya no tiene nada que hacer y desaparece (cf. 1,14).

En cuanto a Rut admitimos la interpretación que de su nombre ha dado H. Bruppacher (ver notas filológicas): «Que el nombre de Rut significa... alivio, confortación hay que tomarlo como seguro», de hecho «la

[23] Cf. Gén 41,45; 48,5s (José); Ex 2,21s (Moisés), etc.

[24] Cf. Ex 34,15-16; Dt 7,1-4; 23,4; 1 Re 11,1-2 y, sobre todo, Esd 9,1-2; Neh 10,31; 13,23-27. Se puede notar, sin embargo, que en la legislación se trata siempre de los israelitas dentro de su territorio, no fuera de él, y que en Dt 21,10-13 expresamente se permite el matrimonio entre un israelita y una extranjera cautiva.

única portadora de este nombre en la Biblia así lo realiza con su suegra Noemí, con su esposo Boaz y... con el pueblo de Dios»[25].

Y residieron allí unos diez años: Tiempo suficientemente largo como para que sucedieran tantos hechos trascendentales en la familia, y pasaran los efectos del hambre en su patria de origen[26]. Al cabo de los diez años *murieron también los dos hijos.* Se completa así la soledad de Noemí: *sin hijos y sin marido*[27].

6. En la introducción primera a la perícopa 1,1-6 justificamos sus límites por razones formales y de contenido, aun a sabiendas de que otros autores preferían hablar de 1,1-5 o de 1,1-7[28]. Reconocemos que el presente v. 6 puede tener una doble función: la de cerrar la introducción y la de abrir la escena primera: el viaje de retorno. Preferimos reservar para el verso 7 la función de apertura de la siguiente perícopa y la de cierre de la introducción para el verso 6 por sus claras referencias a 1,1. Estas referencias son evidentes, con los matices añadidos que lógicamente se derivan de los versos intermedios.

A la *mujer* sin nombre de v. 1 corresponde la ya conocida *Noemí.* En v. 1 es *un hombre* el que toma la decisión de emigrar a un país extranjero; en v. 6 es una mujer, *Noemí,* la que decide emprender *el camino de vuelta* a su tierra natal. Así, pues, se desanda el camino andado: si primero fue de Belén a Moab, ahora es de Moab a Belén. Los *dos hijos,* que salieron de Belén y murieron en Moab, son sustituidos por las *dos nueras,* extranjeras ellas, pero dispuestas a acompañar a Noemí a su país. Al *hambre en el país* de Judá que motivó al principio la emigración de la familia a *la campiña de Moab,* corresponde la abundancia de *pan* que ocasiona ahora la *vuelta desde la campiña de Moab* al lugar de origen. El círculo se cierra y la introducción también.

Entonces Noemí: Hasta ahora Noemí ha representado un papel meramente pasivo, el de la mujer en un mundo pensado por y para varones; en adelante ella toma el timón de su casa y va a demostrar qué es capaz de hacer una mujer en un mundo desfavorable. El cambio que se opera en esta mujer es admirable. A la Noemí derrotada y desolada de v. 5 sucede una Noemí decidida, valiente, emprendedora. Desde este momento la acción de Noemí es determinante en el desarrollo del libro de Rut: casi todas las iniciativas parten de ella, aunque algunas veces se mantenga en segundo plano, entre bastidores.

[25] *Die Bedeutung,* 18. H.W. Hertzberg hace notar ingeniosamente que «tal vez no es casualidad que la palabra [Rut], leída al revés, suene *twr* (tórtola)» (*Das Buch,* 260).

[26] Los autores discuten sobre el inicio de estos diez años: el momento de la llegada a Moab o el del matrimonio de los dos hijos. Creo que esto no tiene importancia para el relato y su solución es indiferente, con tal de no retrasar demasiado la muerte de Elimélec (cf. J. Hallaire, *Un jeu,* 716-717; R.L. Hubbard, *The Book,* 91 notas 2 y 95).

[27] E.F. Campbell advierte que hay un cierto paralelismo entre el Job, despojado de todo (Job 2) y esta patética Noemí *sola, sin hijos y sin marido* (cf. *Ruth,* 59).

[28] Cf. nota 3.

El Señor había atendido La fe en la providencia divina es común a todos los fieles de Israel El salmista dice, y con él todos los israelitas «Yo sé que el Señor es grande, nuestro dueño más que todos los dioses El Señor todo lo que quiere lo hace, en el cielo y en la tierra, en los mares y en los océanos» (Sal 135, 5-6, cf 115,3, etc) En el libro de Rut es ésta la primera vez que se hace mención del Señor, de su intervención en los acontecimientos que afectan al hombre El autor lo hace con una discreción exquisita[29]

Dandole pan Ha terminado, por tanto, el período de hambre, del que tenemos noticia por 1,1[30] Es hora, pues, de que los emigrantes supervivientes vuelvan a casa, es decir, Noemí, aunque vendra bien acompañada, como veremos en la pericopa siguiente

II. DE MOAB A BELÉN: 1,7-22

El autor del libro de Rut ha procurado reunir en la introduccion 1,1-6, que acabamos de ver, todos los datos necesarios para poder iniciar una historia con pleno sentido Por ella conocemos ya los antecedentes y motivaciones de los tres personajes que van a intervenir en el primer episodio de esta historia Noemi, Orfá y Rut Otros personajes se unirán a éstos a lo largo de la narración

Rut 1,7-22 está centrado en el viaje de retorno[1] que realiza Noemí desde la región de Moab hasta su ciudad, Belén En él el autor ha sabido unir de forma magistral el estilo narrativo y el diálogo directo Predomina el diálogo sobre la narración[2] Ésta es un mero apoyo estilístico y un imprescindible hilo conductor de todo el relato[3]

[29] Cf P Humbert, *Art*, 86, P Joüon analiza el verbo *pqd* e ilumina magnificamente el pasaje ‹*pqd* significa *ocuparse de, tener cuidado de, curare*; con bastante frecuencia esta asociado a *zakar acordarse de* Dios, que se cree haber olvidado descuidado a su pueblo, se acuerda ahora de el, se ocupa de el tiene cuidado de el *pqd* propiamente jamas significa *visitar, ir a ver a alguien*» (*Ruth*, 35)

[30] La sentencia en hebreo es notable por su aliteracion *latet lahem lahem* (cf P Jouon, *Ruth*, 35)

[1] La repeticion intencionada del verbo *volver (sub)* en Rut 1 asi lo demuestra El verbo aparece en este capitulo 12 veces (13 si admitimos el testimonio griego en v 14) 6(7) veces se refieren a Moab (vv 8 11 12 [14] 15xx 16) y otras 6 al pais de Juda o Belen (vv 6 7 10 21 22xx) (cf H W Hertzberg *Das Buch*, 263 W Dommershausen, *Leitwortstil*, 396-398 J de Waard, *Translator'*, 159, E F Campbell *Ruth*, 79-80 R Grant *Literary*, 430-431 J Hallaire, *Un jeu*, 718)

[2] Como en el libro en su totalidad P Joüon que ha estudiado muy a fondo el libro de Rut, afirma «Mas de la mitad del libro esta en dialogo (exactamente 55 versos de los 85)» de que consta (*Ruth* 12 nota 1, cf G Gerleman, *Ruth*, 17, J de Waard, *Translator'*, 158)

[3] Cf B A Rebera, *Translating a Text*, 231

El primer episodio o relato del viaje se puede dividir fácilmente en tres escenas consecutivas al hilo de los acontecimientos 1) Inicio del viaje hasta la despedida de Orfa (1,7-14), 2) Rut se une a Noemí con un juramento (1,15-18) y 3) Llegada a Belén de Noemi y de Rut (1,19-22)[4]

1 Inicio del viaje hasta la despedida de Orfa 1,7-14

El tema dominante o *leit-motiv* de esta escena es, sin duda, el del regreso o la vuelta Seis veces[5] aparece el verbo hebreo *šub* (volver), distribuido irregularmente vuelta al país de Judá (vv 7 10), vuelta al país de Moab (vv 8 11 12 14)

1,7 Noemí salió del lugar donde residía en compañia de sus dos nueras y emprendió el regreso al pais de Juda
8 Y dijo Noemí a sus dos nueras
–Andad, volveos cada una a casa de su madre
Que el Señor os trate con piedad,
como vosotras lo habéis hecho con los muertos y conmigo
9 El Señor os conceda encontrar descanso
a cada una en casa de un marido
Y las beso Ellas alzaron la voz y se pusieron a llorar

10 Y le replicaron Volveremos contigo a tu pueblo

11 Noemí insistio Volveos, hijas mías ¿Por qué queréis venir conmigo? ¿Acaso podré aun tener hijos en mi vientre que puedan ser vuestros maridos?
12 Volveos, hijas mías, andad, que soy demasiado vieja para casarme Aunque yo dijera Tengo aun esperanzas, me voy a casar esta noche y voy a tener hijos
13 ¿Vais a esperar a que crezcan y a renunciar por ellos a casaros? No, hijas mías, que esto es más amargo para mí que para vosotras, porque la mano del Señor se ha desatado contra mí

14 Ellas alzaron la voz y de nuevo se pusieron a llorar Orfá se despidió de su suegra "y volvió a su pueblo", pero Rut se quedó con ella

7 «Noemi salio» lit «y salio» «en compañia de sus dos nueras» lit «y sus dos nueras con ella» «y emprendio el regreso› lit «y se fue por el camino para volver»

8 «a casa de su madre» el Alejandrino tiene «a casa del padre» No se impone el *q're ya'as*, pues el *k'tib ya'seh* puede interpretarse como optativo o yusivo *que el haga* (cf G VL, Vg, P Jouon, *Ruth*, 36) *'immakem*, *'sitem*, formas masculinas por femeninas (cf P Jouon, 149b y 150a)

[4] Cf H Gunkel *Ruthbuch* 16 A Schulz, *Das Buch* 116-118, H W Hertzberg *Das Buch*, 260 263)

[5] Incluida la variante griega del v 14 Ver nota filologica

9 *lākem* masculino por femenino, cf v 8 «encontrar» *um'se'na* a veces una proposicion introducida por la *wau* equivale a una proposicion objeto (Jouon, 177h)» (P Jouon, *Ruth,* 36)

10 *kî* equivale a los dos puntos ( ), introductorios del discurso directo (cf Koh ler - Baumgartner, *s v ki,* 7), por lo que no hay necesidad de cambiar el texto (en contra de A B Ehrlich, *Randglossen,* 20, P Jouon, *Ruth,* 37-38, W Rudolph, *Das Buch,* 40 y con G, Vg, E Wurthwein, *Ruth,* 9, E F Campbell, *Ruth,* 66, ver tambien J Hallaire, *Un jeu,* 721, A Niccacci, *Syntactic,* 74)

11 *lakem* de nuevo masculino por femenino (ver vv 8 9)

12 *sobnah lēkna* (defectivo) orden inverso al del v 8 *kî* tiene valor condicio nal (cf P Jouon, 167c)

13 *lahen* repetido Se excluye que sea arameo (cf P Jouon, *Ruth,* 40, E F Campbell, *Ruth,* 68) Las versiones antiguas G, VL y muchos autores modernos (cf Ehrlich, Jouon, Rudolph, etc) los relacionan con *los hijos* de v 12 Femenino por el masculino *lahem,* intercambio frecuente en el contexto cercano y en este mismo verso cf *mikkem*

14 «se despidio» lit «beso» en señal de despedida El texto griego añade «και επεστρεψεν εις τον λαον αυτης», que puede responder al original, Vg «ac reversa est» (cf BH³, P Jouon, *Ruth,* 41) «se quedo con ella» lit «se adhirio a ella», G «la siguio» (cf D Barthelemy, *Critique,* 130)

1,7 14 Ya en el camino de regreso hacia Judá Noemí insta a sus dos nueras con machacona insistencia y con argumentos muy razonables para que se vuelvan a su tierra, a Moab Al final cede la resistencia de Orfá ante la artillería de Noemí

7. En el verso anterior se nos ha anticipado que Noemí *emprendio el camino de vuelta, con sus dos nueras,* en el presente, que sale *del lugar donde residia en compañia de sus dos nueras* La diferencia es nula o casi nula La razón de ser de la repetición parece ser de índole estilística v 6 cierra la perícopa anterior, formando inclusión con 1,1, v 7 abre una nueva, que se cerrará inclusivamente en 1,22

Con 1,7 comienza la historia propiamente dicha, lo anterior ha sido sólo preparación[6] El cambio es bastante notable en 1,1 es un hombre el que está al frente de una emigración desde Belén a Moab, que la componen él, su mujer y sus dos hijos, en 1,7 es una mujer, Noemi, única superviviente de la familia de emigrantes, la que sale del lugar de residencia, de la campiña de Moab, y emprende *el regreso al pais de Juda* En lugar de sus dos jóvenes hijos lleva consigo a *sus dos nueras,* en total son tres mujeres, tres viudas: una anciana y dos jóvenes[7] Éstas son de Moab y han decidido abandonar su país y con él una mayor seguridad en sus vidas, y seguir a una anciana israelita que vuelve a su país de origen, sin garantías para el futuro

Cf H W Hertzberg, *Das Buch,* 260
Cf Ph Trible, *A Human Comedy,* 164

8-9 Comienza el diálogo Los dos versos contienen las primeras palabras en estilo directo y son de Noemí, la protagonista indiscutible hasta ahora El discursito de *Noemi,* dirigido *a sus dos nueras,* está estructurado quiásticamente, como se aprecia en la misma version[8]. La operación que han emprendido las tres viudas es arriesgada Las jóvenes tienen menos experiencia y por eso son, tal vez, más atrevidas, Noemí, que es ya una persona mayor y madura, representa la voz de la experiencia y por eso mismo frena el ímpetu primero y fresco de las jóvenes nueras No hay motivos para pensar que su compañía le es molesta o no le es agradable, más bien debe serle muy halagador que sus dos nueras hayan querido acompañarla en su suerte[9]

Por boca de Noemí habla simplemente la sensatez *Dijo Noemi a sus dos nueras,* a las dos por igual En realidad todavia no conocemos ni a Orfá ni a Rut, ni si Noemí tiene alguna preferencia por una de las dos El autor mantiene la tensión, pues nadie sabe, ni siquiera Noemí, cómo van a reaccionar las dos jóvenes a la insinuación o súplica de Noemí

Andad, volveos Los dos imperativos así yuxtapuestos, sin partícula de unión, equivalen a uno, pero reforzado[10] *Cada una a casa de su madre* La expresión es un tanto sorprendente, pues lo que se espera es que Noemí recomiende a cada una la vuelta «a casa de su padre» y no *de su madre,* como era lo más habitual en Israel (cf Gén 38,11, I ev 22,13, Núm 30,17, Dt 22,21, Jue 19,2 3)[11] Sin embargo, tambien nos consta por la misma Escritura que las mujeres tenían su propia tienda o un lugar aparte en la casa, donde la madre tendría el control de las hijas (cf Gén 24,28 67; 31,33, Jue 4,17, Cant 3,4, 8,2)[12]

Que el Señor os trate con piedad La fórmula no es original, la encontramos tambien en 2 Sam 8,6 y 15,20(LXX) Noemí añade al ruego de que se vuelvan a casa de sus madres el vehemente deseo de que el Señor les pague con gran generosidad (dos veces repite la invocacion al Señor) lo que ella ya no puede darles Esta ferviente oración sirve de bendición y de despedida Manifiesta al mismo tiempo la firme certeza de Noemí (es decir, del autor) de que el Dios de Israel Yahvé, el Señor, es más poderoso que todos los dio-

[8] Cf Ph Trible *A Human Comedy* 164

Las relaciones amistosas entre Noemi, la suegra y sus nueras Orfa y Rut es un mentis al secular modo de pensar, que da por supuesto el enfrentamiento entre suegra y nueras Ver los sabios consejos de Raguel a su hija Sara en Tob 10,12

[10] P Jouon dice a proposito de estos dos imperativos «El grupo asindetico *ve, vuelve* es bastante frecuente (por ejemplo 2 Re 1,6) y practicamente equivale a *vuelve*» (*Ruth,* 36)

[11] De hecho el codice griego Alejandrino corrige el TM (ver nota filologica) para adaptarlo al uso comun (cf P Jouon *Ruth* 36) Algunos hacen alusion a costumbres arabes o a residuos de un supuesto antiguo regimen de matriarcado (cf F-M Abel, *Le livre* 150, J de Waard *Translator* 159 R Vuilleumier *Stellung,* 201) Por Rut 2,11 sabemos que aun vivia el padre de Rut del padre de Orfa no se nos dice nada

[12] Cf G A Cooke, *The Book,* 2 H W Hertzberg, *Das Buch* 260, W Rudolph, *Das Buch* 41 G E Wood, *Rut* 686, E F Campbell *Ruth* 64 No es necesario recurrir a motivos afectivos, mas afines a la psicologia femenina (ver A B Ehrlich, *Randglossen* 20 P Joüon *Ruth* 36)

ses de los pueblos, porque puede actuar fuera de su territorio aquí en Moab. Según la mentalidad antigua cada territorio tenía su dios (cf. Rut 1,15-16). En la historia de Israel es frecuente la alusión al poder del Señor en tierra extranjera: el Señor acompaña a los Patriarcas y a todo el pueblo fuera de la tierra de Canaán, especialmente en Mesopotamia y en Egipto[13].

Desear que el Señor trate *con piedad* (*hesed*) a Orfá y a Rut en Moab es lo mismo que desearles su protección misericordiosa dondequiera que vayan, porque el Señor puede hacerlo en cualquier sitio, pues según el salmista «del Señor es la tierra y cuanto la llena, el orbe y sus habitantes» (Sal 24,1). Las palabras de Noemí expresan, además, un agradecimiento sin límites hacia sus dos nueras y un reconocimiento de que su conducta es intachable, al proponerla como punto de referencia de la deseada misericordia de Dios con ellas: Que el Señor os trate con piedad, *como vosotras lo habéis hecho con los muertos y conmigo.* Ellas han demostrado de forma convincente el respeto y la fidelidad a la memoria de los difuntos; la solidaridad, el respeto, la afección, el apego, es decir, la *piedad* con Noemí, su suegra, en los momentos más difíciles de la prueba a que ha sido sometida. Por el lugar central que ocupa en el discurso oracional de Noemí esta confesión de fidelidad de las dos nueras hacia Noemí, descubrimos la importancia que para el autor tiene este comportamiento de Orfá y de Rut.

Esta importancia se ve de nuevo realzada por la repetición del nombre del Señor en la segunda súplica de Noemí: *El Señor os conceda encontrar descanso.* Otra vez manifiesta Noemí (es decir, el autor) su fe profunda en que es el Señor el que dirige los acontecimientos humanos. Noemí desea que sus dos nueras se vuelvan a casa, pues sólo en el matrimonio podrán *encontrar descanso*[14].

A la «casa de su madre» en v. 8b, el lugar más seguro para las jóvenes, corresponde quiásticamente la *casa de un marido* en v. 9b, máxima aspiración social de una joven, y más aún si es viuda y no tiene hijos. Con la manifestación de este deseo Noemí revela, a su vez, que ha renunciado a la idea de un matrimonio levirático de sus dos nueras, lo que implícitamente comporta la renuncia a la descendencia legítima de ella, de sus hijos y, consiguientemente, de su marido. Las cosas sucedieron, sin embargo, de otra manera; pero esto es una sorpresa que el autor se reserva para más adelante.

Y las besó como signo de despedida (cf. Gén 31,28). Pero la respuesta de las nueras no se hace esperar; primeramente con hechos: llorando, y después con palabras (v. 10). *Ellas alzaron la voz y se pusieron a llorar,* es decir,

[13] Cf W Rudolph, *Das Buch*, 41, R L Hubbard, *The Book*, 103

[14] P Jouon comenta «El *descanso* de que aquí se trata es, sin duda, la *estabilidad*, una situación estable, que las dos jóvenes encontrarán en el matrimonio y que no tendrán si comparten la existencia incierta de Noemí» (*Ruth*, 37)

ellas lloraron dando gritos o en alta voz (cf. Gén 29,11), como señal de dolor y desconsuelo.

10. Después del desahogo del llanto Orfá y Rut se serenaron, tomaron aliento y fueron capaces de responder valientemente a la súplica de Noemí. En este asunto, en que tanto se juegan las tres desoladas viudas, Orfá y Rut no están de acuerdo en modo alguno con Noemí. Por esto responden al unísono: *Volveremos contigo a tu pueblo.* En sentido propio sólo Noemí es la que vuelve a su tierra, a su pueblo; ellas la acompañan, pero asumen con resolución compartir el mismo destino. Orfá y Rut están fuertemente unidas a Noemí por los vínculos de familia que de ninguna manera piensan romper[15].

11-13. La fuerza con que Noemí insiste de nuevo en la petición de que sus nueras no la acompañen en su viaje de vuelta, a pesar de las lágrimas y de la respuesta unánime de las dos jóvenes, pone de manifiesto con suma claridad la sinceridad con que habla Noemí. En su vibrante discurso recurre a posibles hipótesis que, según su realista modo de pensar, son realmente irrealizables[16].

11. En 1,8-9 Noemí ha expresado claramente su deseo de que sus nueras se queden en Moab y no la acompañen en su viaje de retorno a Belén de Judá, pero no ha fundamentado su petición con ningún argumento; solamente ha invocado para ellas la protección del Señor. Una vez que Orfá y Rut se han manifestado tan rotundamente en contra de este ruego, Noemí empieza a construir un discurso con argumentos bien escalonados y fundamentados.

Noemí insistió: Lo que Noemí les pide ahora es lo mismo que les ha pedido en vv. 8-9, pero de manera distinta. Aparece el lado afectuoso de las relaciones que las une en la expresión tres veces repetida en vv. 11-13: *Hijas mías,* y en las preguntas que cariñosamente les dirige: *¿Por qué queréis venir conmigo?* Ni la compañía de Noemí les va a favorecer, porque ella se considera vacía (ver 1,21), ni tampoco el lugar a donde se dirige: Belén de Judá, tierra extranjera para ellas, donde con toda seguridad el porvenir les va a ser más difícil que en Moab, su país natal.

¿Acaso podré aún tener hijos..?: Excluidas las esperanzas de prosperar al lado de Noemí vacía, solitaria y pobre en un país que no es el de ellas, Noemí les recuerda algo que ya sabían: la imposibilidad de darles un marido que salga de sus entrañas, pues es viuda y avanzada en edad, como dirá enseguida.

[15] Por el matrimonio con israelitas tanto Orfá como Rut se pueden considerar miembros del pueblo de Israel, por esta razon Noemí ha invocado sobre ellas la protección del Señor, su Dios (cf vv 8-9) *Tu pueblo* se refiere a Belen de Juda, no *al pueblo de Israel*

[16] J Hallaire cree haber descubierto ciertas estructuras en los tres versos 11-13, a las que ni él mismo les da mucho crédito (cf *Un jeu*, 712-713) Nosotros intentaremos descubrir únicamente no la estructura formal, sino la logica interna del discurso apasionado de Noemí

12 *Volveos, hijas mías, andad* Creemos que el autor cambia el orden de los verbos con relación a v 8 únicamente por razones de estilo, así, ademas, se repite exactamente la expresión de v 11, que contiene por tercera vez la petición de que se queden en su tierra

Soy demasiado vieja para casarme Por la pregunta lanzada en el verso anterior sobre su posibilidad de engendrar todavía hijos parece que Noemí ha entrado ya en la menopausia ¿Cuanto tiempo hace de esto? Poco importa saberlo Lo cierto es que Noemí se considera a sí misma *demasiado vieja* para pensar en casarse A pesar de esto, Noemí finge una hipótesis que reforzará aún más su argumentacion para hacer desistir a sus nueras del empeño en seguirla La suposición es que Noemí se casa en seguida: *esta* misma *noche*, concibe y a su debido tiempo tiene hijos La hipótesis entraña un cúmulo tal de condiciones que prácticamente es irrealizable Noemí tiene que encontrar marido, cosa poco probable en su estado real avanzada en edad, viuda y pobre, el plazo es de horas solamente esta misma noche, en la que debe quedar encinta, ella que se considera *demasiado vieja*, y ademas de gemelos o mellizos y varones, si es que no se supone que serán dos embarazos consecutivos con el tiempo intermedio requerido Demasiadas condiciones El que espere que se puedan cumplir, espera un milagro de parte de Dios

13. En el supuesto de que, a pesar de todo, se realizaran todas las condiciones expuestas, todavia Orfa y Rut tendrian que esperar a que crecieran los dos nuevos hijos de Noemí, y deberian estar dispuestas a *renunciar por ellos* a cualquier posible proposición de matrimonio Según mi parecer, aquí no se trata propiamente del matrimonio llamado levirático o de cuñados (cf. Gén 38, Dt 25,5-10, Mt 22,23-33), ya que éstos posibles maridos de Orfá y de Rut tendrían que ser hermanos de padre de Majlon y Kilión, cosa imposible, pues Elimélec está muerto Se trata más bien del futuro de las dos nueras que son jóvenes y con derecho a organizar de nuevo sus vidas [17] Algunos extienden la obligación de casarse con la viuda sin hijos a otros parientes más o menos cercanos, pero esto, por hipótesis, ya no sería un matrimonio levirático o de cuñados, sino otra cosa [18].

Concluye Noemi su discurso con un rotundo *No, hijas mias* Ni vosotras tenéis razón, ni mi hipótesis tiene sentido. Hay que plegarse a la realidad cruda y dura, aunque nos duela en el alma *Que esto es mas amargo para mí que para vosotras* Otra vez se manifiesta el espíritu desinteresado y fuerte de Noemí Más fácil y cómodo seria para ella, avanzada en edad, apoyarse en la amigable y dulce compañía de sus dos jóvenes nueras que acometer en solitario un futuro inseguro e incierto Sorprende el razonamiento de

[17] Cf W Rudolph, *Das Buch*, 42, J L Vesco *La date*, 242

[18] Para todo el asunto del matrimonio leviratico o del cunado nos remitimos al Excursus II sobre el Levirato

Noemí al hablar de amargura [19], pues todo lo que a ella le sucede –todo lo amargo– tiene su origen en el Señor *La mano del Señor se ha desatado contra mí* La expresión antropomórfica *la mano del Señor* es muy conocida en el Antiguo Testamento, para significar la omnipotencia del Señor que, muchas veces, se hace sentir en grandes efectos desastrosos (cf 1 Sam 12,15) [20], como en el caso presente en que Noemí atribuye todos los males que ha sufrido y sufre al Señor «A los ojos de Noemí el Señor la ha atacado como a su enemigo» [21] Noemí llega con estas palabras al final y punto culminante de su discurso Reconoce una vez más que el Señor es el que ha conducido su vida, para terminar en un verdadero desastre Así hace ver a sus dos queridas nueras que no es bueno acompañar a la que es perseguida por la mano poderosa del Señor El argumento es contundente y surtirá el efecto deseado (y tal vez temido), al menos en parte (cf v 14) Sin embargo, la fe de Noemí en el Señor es tan fuerte que no sufrirá por todo esto la más minima merma En las mismas palabras que expresan la más profunda amargura de su alma no descubrimos ningún atisbo de reproche al Señor que la atormenta, ni desesperanza

14 Acabado el discurso de Noemí, el autor pasa al estilo narrativo como en v 9b Esta vez no se despide Noemí de sus nueras dándoles un beso, sin embargo, ellas reaccionan de la misma manera, alzando la voz y llorando 1,14a es repetición del final de 1,9, más la palabra *'od* (*de nuevo*) Hasta este momento Orfá y Rut han procedido de la misma manera, como si fueran una misma persona El gran cambio se opera en v 14b Orfá vuelve a su pueblo [22], Rut se adhiere a Noemí Este es el único lugar en que Orfá y Rut aparecen como antagonistas, sin que por ello Orfá sea reprendida Sin embargo, ya nunca más será recordada en el libro

La decisión de Rut agiganta su figura En adelante habrá momentos en que ella ocupe el lugar central del relato, sin que por ello Noemí se convierta en rival [23] Según el sentido de las palabras de Noemí en 1,11-13 Rut renuncia definitivamente a los ideales legítimos de cualquier joven encontrar un marido y tener hijos Pero los caminos del Señor son inescrutables (cf Sal 139,17-18, Rom 11,33) ¿Quién le iba a decir a Rut que por esta heroica decision suya iba a encontrar la plenitud de su vida y un lugar relevante en la historia del pueblo de Israel, y por él en la historia humana?

[19] El autor esta jugando, sin duda, con la significacion del nombre de Noemi dulzura (cf vv 2 y 20)

[20] Cf A S van der Woude THAT I *s v jad*, 672 674 J M Roberts, *The Hand of Yahweh* VT 21 (1971) 244-251

[21] R L Hubbard *The Book* 113 J L Vesco compara la situacion de Noemi con la del Job doliente y concluye acertadamente «Encontramos en el libro de Rut y en el de Job acentos semejantes a proposito del sufrimiento humano, la desgracia que se abate sobre Noemi no puede menos de recordar la calamidad que golpea a Job Hay un cierto parentesco espiritual entre los dos escritos» (*La date*, 245)

[22] Por esto los autores han interpretado el nombre de Orfa como «nuca», pero sin razon (ver notas filologicas)

[23] Cf P Humbert, *Art*, 87

2 Rut se une a Noemí con un juramento 1,15 18

Ya solas Noemi y Rut, se entabla entre ellas otro diálogo Noemí - Rut - Noemi Las solemnes y trascentales palabras de Rut ocupan naturalmente el centro

1,15 Y dijo Noemí Mira, tu cuñada se ha vuelto a su pueblo y a su Dios, vuelvete tú tambien con ella

16 Pero Rut contestó
No insistas en que te deje y me aleje de ti,
porque adonde tú vayas, iré yo,
y donde tú vivas, vivire yo,
tu pueblo es mi pueblo y tu Dios mi Dios
17 Donde tú mueras, morire yo y allí sere enterrada
Que el Señor me castigue
Solo la muerte podrá separarnos

18 Al ver que se empeñaba en ir con ella, Noemí no insistio más

15 «Y dijo Noemi» TM «y dijo», G «y dijo Noemi a Rut» «tu tambien» asi G, Syr y VL

16 «y me aleje lit «en que vuelva» «es mi pueblo» lit «mi pueblo»

17 «Que el Señor me castigue» lit «asi me haga el Señor y me anada aun mas», formula de imprecacion «la muerte» *hammawet* equivale a «solamente la muerte» (cf A B Ehrlich, *Randglossen*, 22, P Jouon, *Ruth*, 42)

18 «al ver» lit «y ella vio» «Noemi no insistio mas» lit «desistio de hablarle»

1,15-18 Noemí sigue la misma línea de los dialogos anteriores a partir de 1,8, repite, como si fuera una idea fija *Volveos/vuelvete* a tu pueblo Pero si Noemí persiste en su idea, Rut se mantiene firme como una roca en su inequívoca decisión, confirmada ahora con un juramento solemnísimo Al final la persistente Noemi cede ante la voluntad inflexible de Rut

15 La insistencia de Noemi en su ruego es signo manifiesto en primer lugar de que esta convencida de que lo mejor para Rut es que se quede entre los suyos, en su pueblo, y, en segundo lugar, de que Orfa ha elegido el camino acertado, el del retorno o la vuelta a sus orígenes Para Noemí Orfá se convierte en el modelo de Rut No se reprende a Orfá por lo que ha hecho, sino todo lo contrario Por *pueblo* se entiende la nación de Moab, cuyo dios principal es Camós (cf Núm 21,29, Jue 11,24, 1 Re 11,33) En este pasaje se refleja la mentalidad antigua, también de Israel, de que cada pueblo adorara legítimamente al dios de su territorio, lo que confirmarán las palabras de Rut en el verso siguiente (cf 1 Sam 26,19 y lo dicho a propósito de 1,8) [24]

[24] Cf G A Cooke *The Book*, 4

16-17 En estos dos versos estan las primeras palabras exclusivas de Rut, pues ya hablo en v 10 a coro con Orfa «Volveremos contigo a tu pueblo» Son las palabras mas solemnes del capítulo 1°, su punto culminante [25]

16 Rut quiere interrumpir definitivamente la cantinela de Noemí, su resolución es irrevocable *No insistas mas* No da razón ninguna, pero sin duda es el afecto, el amor a Noemí lo que hace que se funda con ella en un mismo destino *Adonde tu vayas, ire yo* Si Rut no se aleja de Noemí, es que seguirá siempre con ella En v 14 leíamos que «Rut se quedó con ella», con Noemí, literalmente «se adhirió a ella», en contraposición a Orfá que se separó de Noemí y volvió a su casa, a su pueblo Rut tiene intención de seguir a Noemi en su viaje de retorno y de asentarse donde ella se asiente *donde tu vivas, vivire yo* Porque tambien ella espera, como Noemí, descansar y establecerse definitivamente en Belén de Judá, de donde habia salido Noemí hace años en busca del sustento necesario La unión entre Rut y Noemi es tan estrecha, tan fuerte que no sólo compartirán camino y residencia, sino también nacionalidad y religión El autor pone en boca de Rut las palabras más solemnes que un israelita puede pensar *Tu pueblo es mi pueblo y tu Dios mi Dios* Desde este momento y por libre elección Rut, la moabita, se considera a sí misma parte integrante del pueblo de Israel y fiel adoradora de su Dios, que es el Dios de Noemí [26]

17 Si van a estar unidas Rut y Noemí durante la vida, tambien lo quiere estar Rut aun despues de la muerte Al decir *donde tu mueras, morire yo y alli sere enterrada*, se está recordando la costumbre ancestral de la tumba familiar a la que hacen referencia tantos pasajes de la Escritura (cf Gen 23, 49,29-31, Jue 2,8-10, etc)

Rut termina su magnífica confesión de la forma más solemne posible, con una imprecación *Que el Señor me castigue* La fórmula imprecatoria, eliptica y misteriosa, en su sentido literal «Así me haga el Señor y me añada aún más», tiene un sabor muy antiguo [27] Literariamente parece que

[25] Por esto segun W Rudolph, el redactor hace «que Rut hable con un lenguaje ritmico (*Das Buch* 42) Los autores no escatiman los elogios a las palabras de Rut H Gunkel dice de ellas que son «el canto de la fidelidad conyugal mas alla de la muerte» (*Ruthbuch*, 107 cf H H Witzenrath *Das Buch* 107 108 nota 129 R L Hubbard *The Book* 117)

[26] La interpretacion tradicional judia hace de Rut una proselita que se convierte del paganismo al judaismo En el Targum Noemi realiza el examen a la neoconversa segun formulas rabinicas (cf E Levine *The Aramaic* 56-62 H H Witzenrath *Das Buch* 107 nota 128) Mas que de conversion hay que hablar de judaizacion de Rut (cf G Gerleman *Ruth*, 20) o de cambio de religion (cf W Rudolph *Das Buch*, 43 H H Witzenrath *Das Buch*, 107 nota 128)

[27] Es frecuente en los libros de Samuel y llega hasta el periodo de los Reyes 1 Sam 3 17 (Eli), 14 44 (Saul), 20 13 (Jonatan) 25 22 (David), 2 Sam 3 9 (Abner), 3,35 (David), 19,14 (David), 1 Re 2,23 (Salomon) 19,2 (Jezabel) 20,10 (Benadad) 2 Re 6,31 (Joran rey de Israel)

está inspirada en el episodio entre David y Jonatan, pues hasta el vocabulario y las formulas imprecatorias se repiten[28] Rut invoca el nombre del Señor, el Dios de Israel, el Dios de Noemí, que ha hecho también suyo «Tu Dios mi Dios» (v 16)

La expresión final *Solo la muerte podrá separarnos*, es como la rúbrica de sus solemnes promesas La aceptación de la misma suerte, del mismo destino, es irrevocable Este compromiso solamente será roto por la muerte

18 Noemí se da cuenta, por fin, de que Rut no dara un paso atrás, en adelante no insistirá más Por el contrario, harán en todo causa común las dos lucharán infatigablemente por seguir adelante y, de hecho, lo conseguirán, aunque de modo insospechado

3 Llegada a Belen de Noemi y de Rut 1,19 22

La acción del capítulo 1° empieza en Belén (v 1) y termina en Belén (v 22) La llegada a Belén de las dos mujeres abre y cierra también la ultima seccion del mismo capítulo, formando una verdadera inclusión vv 19b y 22b El centro de la escena lo ocupa Noemí que habla en primera persona de su desesperada situación con las mujeres de Belén El punto de referencia local es Belén, donde se desarrollará el resto del relato

1,19 Y siguieron caminando las dos hasta Belén Cuando llegaron a Belén se alborotó toda la población por ellas y las mujeres decian
Si es Noemí

20 Pero ella les respondía
No me llaméis Noemi, llamadme Mará,
porque el Todopoderoso me ha llenado de amargura
21 Yo me marché llena y el Señor me hace volver de vacío
¿Por qué me seguís llamando Noemí,
cuando el Señor da testimonio contra mí
y el Todopoderoso me ha maltratado?

22 Así fue como volvió Noemí con su nuera Rut, la moabita, la que regresó de la campiña de Moab.
Cuando ellas llegaron a Belén empezaba la siega de la cebada

[28] M Weinfeld escribe ‹El amor de Noemi y Rut recuerda el amor de David y Jonatan Como Jonatan promete amor y lealtad a David (1 Sam 18,1-3 20,12-13 17), asi Rut a Noemi (1 16-17), y en ambos casos se emplea una formula comun de imprecacion Asi me haga el Senor y me anada aun mas (1,17, cf 1 Sam 20 13), que se encuentra solo en los libros de Samuel y en las narraciones nord-israelitas de los libros de los Reyes El contenido de la imprecacion 'solo la muerte podra separarnos' recuerda las palabras de David en su elegia a Saul y Jonatan (2 Sam 1,23)› (*Ruth*, 521)

19 «las dos» *s'tehem* masculino por femenino «hasta Belen» lit «hasta llegar a Belen» «cuando llegaron» lit «y sucedio que al llegar» (cf A Niccacci, *Syntactic*, 79) «se alboroto» *wattehom*, Nifal de *hmm*, conviene al contexto como esta (cf B Jongelin, *Hz't*, 475 477, en contra de Ehrlich y Jouon, etc , y a pesar de G ηχησεν) «las mujeres» se sobreentiende en el texto, expresamente en Vg (cf P Jouon, *Ruth*, 43) «si es Noemi» *h* exclamativo (cf P Jouon, 161b, *Ruth*, 43, B Jongelin, *Hz't*, 477)

20 «Mara» *mara'* Algunos sospechan que es forma aramea en vez del hebreo *marah* o *māri* (mi amargura que hace juego con los nombres terminados en *i*) (cf P Jouon, *Ruth*, 44 F-M Abel, *Le livre*, 152)

21 «de vacio» *reyqam* se contrapone a *llena*, aunque no se cambie por *reyqah*, como proponen A B Ehrlich, *Randglossen*, 22 y P Jouon, *Ruth*, 44, ver tambien J M Sasson, *Ruth*, 35 «da testimonio contra mi» con TM contra G y Lat (cf D Barthelemy, *Critique*, 131)

22 «asi fue como volvio» «*wayyiqtol* de recapitulacion» (P Jouon, 118i, *Ruth*, 45) «Con su nuera» lit «y su nuera con ella» «cuando ellas» *w'hemmah*, masculino por femenino ‹empezaba» lit «al comienzo de»

1,19-22 Noemí y Rut llegan al termino de su viaje, a Belen de Juda, y se entabla un vivo diálogo entre las mujeres de Belén y Noemí En un largo y vibrante parlamento Noemí, que juega con la significación de su nombre, abre su corazón, lleno de amargura, a las betlemitas Era el tiempo de la siega de la cebada

19 Noemí y sus dos nueras habían salido a pie de su lugar de residencia en Moab y habían tomado el camino hacia el país de Judá (cf 1,6-7) Entre tanto, una de las nueras, Orfá, se habia vuelto a su casa en Moab, probablemente no mucho después de emprender el viaje (cf 1,14) Rut, sin embargo, no se separó de su suegra Noemí, con la que prosiguió el camino hasta que las dos llegaron a Belén El narrador abrevia al máximo el relato del viaje de retorno, porque lo único que le interesa es señalar el lugar de salida· Moab (v 6 y 22), y el de llegada Belén de Judá (v 7 y 19), como hizo al principio en sentido inverso, de Belén de Judá a Moab (1,1-2) Ya en Belen Noemí es la que ocupa el centro de atención Rut queda oculta en un segundo plano, no actúa, sólo se le nombra como acompañante

Hacía unos diez años que Noemí había tenido que salir de Belén No es demasiado tiempo como para que sus coetaneos la olvidasen Belén era un pueblo pequeño en el que todo el mundo se conocía Todo lo que ocurría se conocia enseguida, y más si era un poco extraordinario, como que llegaran dos mujeres solas, una mayor y otra más joven Por esto es muy natural que se alterase de momento la tranquila monotonía de un pueblo que se dedica a las labores del campo *Cuando llegaron se alborotó toda la poblacion*[29]. El texto habla de *toda la poblacion*, pero después sólo hace men-

[29] En la nota filologica hemos preferido la lectura del TM a la version griega y otras propuestas *resono* toda la poblacion B Jongelin refuerza nuestra eleccion ‹La misma forma *wattehom* se encuentra en 1 Sam 4,5 y en 1 Re 1,45 En los dos casos se trata de una manifestacion de alegria en 1 Sam porque el arca de la Alianza ha llegado al campo en 1 Re porque Salomon ha sido consagrado rey› (*Hz t* 475)

cion de las mujeres Esto no quiere decir que haya que excluir a los hombres, como da a entender P Jouon «Evidentemente son las mujeres las que se interesan por Noemi , los hombres estarian en la siega (cf v 22)» [30] Es una forma de hablar, como cuando decimos «todo el mundo estaba presente» I as mujeres han reconocido a Noemi, a pesar de que ha cambiado bastante en su aspecto exterior por los años que han pasado y por las huellas que han dejado en ella las penalidades que ha tenido que soportar I os sentimientos de sorpresa, admiracion y alegria se agolpan en las mujeres de Belen, antiguas vecinas y compañeras de Noemi, y entre ellas corre la voz *Si es Noemi* [31]

20 21 En medio del bullicio y de la algazara espontanea de las mujeres de Belen surge la voz atormentada de Noemi en forma de lamentacion El nombre de Noemi sugiere tiempos y estados de felicidad, de paz, de dulzura, a los oidos de la Noemi presente, despojada de todo, triste, angustiada, su nombre suena a burla y sarcasmo [32] Mas apropiado le parece el nombre de *Mara* amargura, por esto les suplica *No me llameis Noemi, llamadme Mara,* dando para ello una razon teologica *porque el Todopoderoso me ha llenado de amargura* Noemi no se queja de lo duro que Dios ha sido con ella, al estilo de Job 27,2, afirma simplemente una conviccion de fe, arraigada en el pueblo, como se expresa solemnemente en Is 45,6b-7

> «Yo soy el Senor, y no hay otro
> artifice de la luz, creador de las tinieblas,
> autor de la paz, y creador de la desgracia,
> yo, el Señor, hago todo esto»

El autor de Rut pone aqui dos veces en boca de Noemi el antiguo nombre del Senor, Sadday Todopoderoso, con la doble intencion de arcaizar [33] y de evocar «el aspecto severo de la divinidad» [34] El recuerdo abreviado de estos ultimos años de la vida de Noemi es la prueba de ello Literariamente el pasaje esta bien elaborado [3] El centro de la lamentacion de Noemi lo ocupa este recuerdo *Yo me marche llena y el Señor me hace volver de vacio* La antitesis *llena de vacio* es el tema principal, unido a los verbos de movi-

Ruth 43

Cf B Jongelin *Hz t* 476-477 R L Hubbard *The Book* 123 A Rachel Minc le sugiere esta sencilla sentencia algunas reflexiones mas trascendentales Esta frase lapidaria podria no representar mas que un simple esfuerzo por describir la Noemi de antano y reconocerla Pero pronunciada a coro esta exclamacion toca otra fuente interior del ser humano la verdadera participacion en el destino de otro ser humano En semejantes circunstancias el coro de la tragedia griega habria proferido lugubres y largas lamentaciones sobre la inevitable fatalidad que el destino inflige a Noemi Aqui nada parecido (*Le role* 75)

[32] Cf W Rudolph *Das Buch* 44

[33] Cf R L Hubbard *The Book* 125 y la rica bibliografia sobre el tema en pags 124-125 ver tambien J Scharbert *Rut* 15a

[4] P Jouon *Ruth* 44

Cf H H Witzenrath *Das Buch* 20 Ph Trible *A Human Comedy* 169

miento *irse* y *volver* [36] La plenitud o llenura de Noemi se refiere a su marido y a sus dos hijos, con los que salio de Belen camino de Moab La perdida de estos seres queridos hace que Noemi vuelva a Belen sin ellos, *de vacio* [37] El Señor que ha sometido a Noemi a duras pruebas es el mismo que guia sus pasos en su camino de vuelta a Belen

El resto del verso 21 repite con variantes lo que ya ha dicho Noemi en v 20, en forma interrogativa para dar mayor enfasis a sus palabras y evitar la monotonia Son muy duras las expresiones de Noemi que interpreta las desgracias de su vida como un testimonio del Señor en contra de ella y como el resultado de su accion punitiva [38] Ella que es una pobre viuda, cuya proteccion esta en manos del Señor segun la sagrada Escritura (cf Ex 22,21-23, Sal 146,9, Eclo 35,11-15)

22 Vuelve el estilo narrativo para cerrar la ultima escena del capitulo primero El verso 22 cumple una serie de funciones estructurales en el relato, todas ellas complementarias Unas funciones miran hacia atras, otras hacia adelante Hacia atras porque forma inclusion formal y tematica con 1,19 y tambien con 1,1 [39], hacia adelante v 22b introduce abiertamente al capitulo 2° y forma ademas una inclusion con su final 2,23 «siega de la cebada» [4] Esta segunda funcion del verso 22 es la que ahora mas interesa al autor La historia de la aventura de Moab ha terminado Noemi se encuentra de nuevo en su pueblo, entre los suyos, del tiempo pasado tiene tan malos recuerdos que deberia haberse cambiado de nombre, pero el hecho es que no se lo ha cambiado, porque con ella ha venido tambien Rut, la moabita [41], la que hara que olvide para siempre su pasado y piense en el futuro, la que colmara con creces sus esperanzas dandole en Belen de Juda lo que ha perdido en la campiña de Moab un hijo, que sera el alivio de su vejez (cf 4,15 16)

Noemi y Rut llegan a Belen al comienzo de la siega de la cebada, a finales de abril o primeros de mayo [42] Esta senalizacion de la fecha es muy

Cf D F Rauber *Literary* 30

Parece sorprendente que Noemi en su lamentacion no haga mencion de Rut su fiel nuera de la que diran las mujeres de Belen en 4 15 La que tanto te quiere que te vale mas que siete hijos La razon puede ser puramente literaria para que resplandezca mejor la estructura antitetica *llena de vacio*

[8] R L Hubbard recuerda grandes figuras del Antiguo Testamento cuyo comportamiento imita Noemi Como Jeremias Job y los Salmistas ella se mantenia franca y honestamente ante Dios en su sufrimiento (*The Book* 127)

1 1 Hambre Belen de Juda campina de Moab con su mujer y sus dos hijos 1 22 Noemi con su nuera campina de Moab Belen siega de la cebada (cf J Hallaire *Un jeu* 709 B Rebera *Translating a Text* 232)

[4] Cf P Jouon *Ruth* 46 M D Gow *The Significance* 313 314 R L Hubbard *The Book* 130 131

[4] El gentilicio *la moabita* asi con articulo es como el apellido de Rut En el libro se emplea cinco veces y nunca con sentido peyorativo (cf 1 22 2 2 21 4 5 10)

[4] Como en toda la cuenca mediterranea Asi lo senalaba ya el calendario de Gezer (cf ANET 320 R L Hubbard *The Book* 130) Un poco despues empezara la siega del trigo (cf 2 23)

sugerente. El tiempo de la recolección es tiempo de plenitud y muy apto para simbolizar todo lo alegre y lo festivo en la vida humana: «Acreciste la alegría, aumentaste el gozo: gozan en tu presencia, como se goza en la siega» (Is 9,2). Si Noemí al llegar a Belén era la imagen de la amargura y del vacío, Rut lo es de la esperanza, de la alegría, de la plenitud, de la vida, como va a demostrar el autor en la continuación del relato.

CAPÍTULO SEGUNDO

El capítulo primero nos dejaba a Noemí y a Rut asentadas en Belén después de tanto ir y venir. Es el final de un largo viaje: Noemí regresa al punto de partida; Rut ya está en el punto de llegada. La acción del relato parece que se para: el círculo se ha cerrado; pero es sólo una apariencia, porque la acción continúa. Precisamente cuando las dos supervivientes de la historia anterior llegaron a Belén, empezaba la siega de la cebada (1,22). En torno a la actividad de la siega y al mismo ritmo de este acontecimiento tan importante en un pueblo de agricultores se desarrolla toda la acción de Rut 2: desde el comienzo de la siega de la cebada (cf. 1,22) hasta el final de la siega del trigo (cf. 2,23)[1].

III. RUT LA ESPIGADORA (2,1-23)

El segundo gran episodio de la historia de Rut, que hemos titulado *Rut la espigadora*, coincide con el segundo capítulo del libro. Los tres grandes personajes del libro: Noemí, Rut y Boaz, actúan en él arropados por varios grupos de actores secundarios y anónimos: los segadores, el capataz, los criados y las criadas de Boaz. Noemí, que había sido la protagonista principal en Rut 1, pasa a segundo plano. Sin salir de casa aconseja a Rut, es su confidente y maneja los hilos ocultos del relato[2]. Boaz entra por primera vez en escena en este capítulo y acompañará a las dos mujeres hasta el final, como protector providencial. Pero la protagonista principal en este cuadro segundo es Rut, que a la tenacidad demostrada en el cuadro primero añade en éste su valentía y arrojo en la lucha por la subsistencia, sin dejar de ser humilde, modesta, femenina.

[1] Los autores observan la correspondencia entre el final del cap. 2 y el del cap. 1: «Puede observarse que 1,22b y 2,23a forman un paréntesis que contiene el episodio II» (M.D. Gow, *The Significance*, 313; D.F. Rauber, *Literary*, 30-31).

[2] Ella está al principio y al final de Rut 2, formando una verdadera inclusión: *Noemí* (2,1a) - *suegra* (2,23b).

La unidad de este segundo episodio del libro queda patente con la exposición de su estructura, pieza maestra del autor. Los elementos estilísticos principales de que se vale el autor para construir esta estructura dinámica y quiástica son la narración y el diálogo, perfectamente engarzados[3]; gráficamente puede proponerse de la siguiente manera:

A. Forma narrativa (Noemí, Boaz) (2,1).
- B. Diálogo entre Rut y Noemí. En casa (2,2).
  - C. Forma narrativa: Rut va a espigar (2,3).
    - D. Diálogo entre Boaz y los segadores (2,4-7).
      - E. Diálogo entre Boaz y Rut: benevolencia de Boaz y reconocimiento de Rut (2,8-14).
    - D' Diálogo entre Boaz y los segadores (2,15-16).
  - C' Forma narrativa: Rut espiga hasta el atardecer y vuelve a casa (2,17-18).
- B' Diálogo entre Noemí y Rut. En casa (2,19-22).

A' Forma narrativa (Rut, Boaz, Noemí) (2,23).

La estructura es clara y manifiesta. El centro o parte principal del capítulo 2 lo ocupa el diálogo entre Boaz y Rut (E: 2,8-14). Este diálogo o escena principal está flanqueado por otros dos entre Boaz y los segadores (D: 2,4-7 y D': 2,15-16). Dos breves pinceladas nos presentan a Rut hacia el camino del trabajo (C: 2,3) y ya en plena faena de espigadora (C': 2,17-18). Un breve diálogo entre Noemí y Rut da inicio a la acción (B: 2,2) y otro más extenso pone fin a ella (B': 2,19-22); los dos en casa. Enmarcándolo todo dos breves narraciones, dos paréntesis: uno que abre (A: 2,1) y otro que cierra el segundo cuadro del libro (A': 2,23)[4].

Para el desarrollo del comentario simplificamos la estructura, tomando como punto de referencia la parte central del segundo cuadro, es decir, el diálogo entre Boaz y Rut en 2,8-14, al que le precede y le sigue el doble diálogo entre Boaz y los segadores 2,4-7 y 2,15-16. Los tres primeros versos (2,1-3) se pueden considerar como una verdadera introducción a las escenas que se desarrollan en el campo de la siega. Así mismo, la vuelta a casa de Rut (2,17-18), el diálogo entre Noemí y Rut ya en casa (2,19-22) y la anotación final del autor (2,23) son una digna conclusión del encuentro entre Boaz y Rut, donde se reflexiona sobre lo ocurrido y se prepara la escena siguiente.

[3] La repetición de palabras es, además, un recurso estilístico muy conocido que el autor utiliza con profusión (cf. E.F. Campbell, *Ruth*, 109).

[4] Otras estructuras y divisiones de Rut 2 pueden verse en M. Haller, *Die Fünf*, 9; J. de Waard, *Translator'*, 161; W.S. Prinsloo, *The Theology*, 334; M.D. Gow, *The Significance*, 314; C. Mesters, *Rute*, 46.

1 Introducción. Rut se va a espigar. 2,1-3

Los tres versos alternan con naturalidad la narración y el diálogo. Lo que a primera vista parece inconexo se explica al final: en v. 1 se habla de Boaz porque en v. 3 Rut llega a sus tierras, aunque ella no lo sabe. El diálogo entre Rut y Noemí anticipa de alguna manera lo que va a suceder.

2,1 Noemí tenía, por parte de su marido, un pariente de muy buena posición, de la familia de Elimélec, llamado Boaz.

2 Y dijo Rut, la moabita, a Noemí: –permíteme que vaya al campo, a espigar detrás de aquél a cuyos ojos halle gracia. Noemí le respondió: –Vete, hija mía.

3 Se marchó y fue a espigar al campo detrás de los segadores. Y por suerte acertó a llegar a una de las tierras de Boaz, el de la familia de Elimélec.

1 «un pariente» corresponde al *Qrê môda'* propiamente pariente no muy cercano (cf 3,2), P Jouon lo califica como *pariente político, affinis* (*Ruth*, 46) El *K'tîb* es *m'yudda'*. conocido, amigo, confidente (cf. 2 Re 10,11, Sal 31,12; 55,14, Job 19,14) Conforme con el *Qrê* anterior hay que traducir a *l'yšh* «por parte de su marido» (cf P Jouon, *Ruth*, 46) «de muy buena posición»· lit «fuerte en poder», con clara referencia a sus bienes o riquezas (cf. 4,11) Otras significaciones pueden verse en J M. Sasson, *Ruth*, 40

2 «a espigar» lit. «para que yo recoja [trabaje en la rebusca de] las espigas», con *b* participativo en *baššib'lîm* (cf P Jouon, *Ruth*, 47, H H Witzenrath, *Das Buch*, 158 nota 102)

3 «se marchó y fue a espigar» es notable la acumulación de imperfectos con *waw* consecutivo "y se fue y llegó y recogió". Estilo demasiado recargado, que hace pensar en una posible conflación de los textos (cf E F Campbell, *Ruth*, 92) De hecho G, Syr y Vg omiten *wattabō'*; ver, sin embargo, Rut 1,6; 3,6 «y por suerte acertó a llegar a»· lit. «y su suerte encontró a»

2,1-3. En estos tres versos son presentados los tres personajes protagonistas de la historia por referencias o en acción, y según las funciones que van a desempeñar: Rut, tomando decisiones con suavidad y firmeza; Noemí, aconsejando cariñosa y prudentemente; Boaz, como el terrateniente «de buena posición».

1. La situación real de las dos viudas es muy difícil anímica y económicamente. Noemí vuelve a casa, pero cómo: se marchó llena, retorna de vacío (cf. 1,21). El cambio ha sido tan radical que hasta sus vecinas se asombran al reconocerla (cf. 1,19). Lo más doloroso para ella ha sido, sin duda, la pérdida de su marido y de sus dos hijos; a lo que se une su pobreza extrema que la convierte en una viuda desamparada y entrada en años. Están, pues, justificados los sentimientos de fracaso, inseguridad y desvalimiento.

Rut por su parte, si bien es joven, tiene en su contra que es mujer, viuda y extranjera en una sociedad cerrada, como es la rural. Sin embargo, ha demostrado que nada la arredra, que su confianza en el futuro es ilimitada. Hasta ahora ha sido para Noemí más que una hija y que muchos hijos (cf. 4,15). Con todo, para salir del estado de suma necesidad en que se encuentran, sólo cuenta con sus manos, con una voluntad tenaz y una sagacidad intelectual extraordinaria, aún no demostrada.

Noemí y Rut a la llegada a Belén tienen ante sí un futuro ciertamente desolador, pero no desesperado. Por algo Noemí ha querido volver al lugar de sus orígenes, donde podrá encontrar para ella y su nuera el amparo y el apoyo que necesitan. En el ambiente patriarcal, en el que se desarrolla la acción del libro de Rut, la estirpe o familia en sentido amplio la determinan los varones. Por esta razón en v. 1 se hace mención de *la familia* o estirpe *de Elimélec*, a la que pertenecía Noemí por derecho[5]. Con toda seguridad en Belén y su comarca vivirían muchos más familiares de Elimélec (cf. 3,12; 4,1.4), pero al autor sólo le interesa por ahora recordar a uno, a Boaz[6]. Esta es la primera vez que se hace mención de él; a partir de 2,4 aparecerá en escena y desde ese momento ocupará el lugar que le corresponde, como tercer personaje principal del libro de Rut.

El nombre de Boaz, aplicado a personas, solamente aparece aquí en todo el Antiguo Testamento. Habrá que decir de él lo que dijimos de los otros nombres del capítulo I. No podemos excluir en el autor una intención particular simbólica al escoger este nombre, real o fingido. Como dice H.W. Hertzberg: «Por el nombre Boaz el oído hebreo oía al mismo tiempo algo como "en él está la fuerza". Él es el hombre que ha de procurar la solución de las dificultades...»[7], no sólo por la significación de su nombre, sino porque gozaba «de muy buena posición», era «fuerte en poder» por ser hombre rico, terrateniente[8] y de buen corazón, como se pone de manifiesto en el resto del relato.

[5] Ver lo que sobre la familia y el clan en Israel escribe R de Vaux en *Instituciones*, 29-31 y 49-51, en especial estas palabras «En sentido amplio, familia se confunde con el clan, la *mispahah* Habitan en un mismo lugar, ocupan una o varias aldeas segun la diversa importancia El clan tiene intereses y deberes comunes y los miembros se sienten conscientes de los lazos de sangre que los unen» (pág 51, cf E Würthwein, *Ruth*, 13)

[6] En varios pasajes se vuelve a recordar que Boaz es pariente de Noemí y de Rut (cf 2,20, 3,2 9 12, 4,1 4), aunque solo colateralmente W Rudolph dice «Que Boaz era un pariente de Elimélec, no de Noemí, se acentúa en previsión de lo que viene después solamente los parientes en la línea del varón vienen en consideración para el levirato y como redentor» (*Das Buch*, 48)

[7] *Das Buch*, 265 Esta es la interpretación más común del nombre Boaz entre los autores R L Hubbard se vale también de las versiones «La transliteración del nombre en LXX y VL como *Boos* confirma la significacion frecuentemente citada "en él [hay] fuerza" (heb *bô'ōz*) o tal vez "en la fuerza de " (heb *b'oz*) Boaz podria ser el apodo derivado de una sentencia nominal como "en la fuerza de Yahvé yo me alegro"» (*The Book*, 134, cf P Humbert, *Art*, 91, W Rudolph, *Das Buch*, 48, E Würthwein, *Ruth*, 14, E F Campbell, *Ruth*, 90-91, J Scharbert, *Rut*, 15)

[8] La expresión *gibbōr hayil* se aplicaba a la persona apta para el servicio militar por sus cualidades y por sus bienes de fortuna con los que podía mantener el equipo necesario para luchar en campaña (cf P Joüon, *Ruth*, 47, E Wurthwein, *Ruth*, 13-14, G Wood, *Rut*, 690 = 36 13, R L. Hubbard, *The Book*, 133)

2. Hecha la referencia al pariente Boaz, que encontraremos de nuevo en v. 3, se entabla en medio un diálogo entre Rut y Noemí, es el primero del capítulo 2º.

Establecidas Noemí y Rut en Belén hay que pensar en el modo de conseguir el alimento de cada día. Rut es joven y diligente; está dispuesta a ir al campo a espigar. La costumbre y la Ley escrita le favorecen. Efectivamente estaba previsto en la Ley que los que carecían de medios de subsistencia pudieran espigar detrás de los segadores. Leemos en Dt 24,19: «Cuando siegues la mies de tu campo y olvides en el suelo una gavilla, no vuelvas a recogerla; déjasela al emigrante, al huérfano y a la viuda, y así bendecirá el Señor todas tus tareas» (ver también Lev 19,9 y 23,22)[9].

En primer lugar Rut manifiesta a Noemí con mucha delicadeza y respeto su decisión de ir a espigar. La iniciativa la ha tomado ella, la moabita[10], extranjera y residente en Belén, a la que también ampara la Ley. Las formas que utiliza Rut para expresarse son de suma cortesía, tanto al dirigirse a Noemí, su suegra: «Permíteme que vaya», como al referirse al dueño del campo en el que piensa espigar. Pues, aunque la prescripción de la Ley es clara y terminante, el derecho del pobre no puede ejercitarse si el dueño del campo no da su permiso. Rut espera conseguirlo, es decir, hallar gracia a los ojos de algún dueño de campo, donde se esté segando.

Noemí aprueba la decisión de Rut: «Vete, hija mía». Al respeto de Rut corresponde el afecto y el cariño de Noemí. Las relaciones entre Noemí y Rut no son simplemente las de una suegra con su nuera, sino las de una madre con su hija. Las buenas relaciones de amistad entre Noemí y Rut vienen de muy atrás. En el viaje de retorno de Moab a Belén Rut lo demostró con creces; ahora en Belén las dos viven la misma suerte y bajo el mismo techo. Noemí, como persona mayor, aprueba, aconseja prudentemente y se queda en casa. Más adelante revelará su gran astucia y perspicacia al proponer a Rut los planes que sobre ella ha forjado para conseguir el matrimonio que más le conviene.

3. Allanadas todas las dificultades, Rut prepararía lo más indispensable para pasar el día espigando, entre lo que se encontraría la talega o bolsa para transportar lo espigado (cf. 2,17-18). De la comida y del agua no se hace mención. Rut sale de casa y de Belén en busca de un campo para espigar. Era costumbre que, al llegar a un campo de siega, el espigador o la espigadora pidiera permiso al dueño o a su lugarteniente para espigar, naturalmente detrás de los segadores y en las partes del campo ya barcinadas. Esto es exactamente lo que hizo Rut, como le cuenta el capataz a Boaz en 2,7: (Rut le dijo) «Permíteme recoger y juntar unos manojos detrás de los

[9] En la instrucción egipcia de Amennemope se prescribe en cap 28 «No reconozcas (?) a una viuda, si la encuentras en los campos» (ANET 424) Se refiere, sin duda, a la viuda que está espigando

[10] Ver lo dicho en Rut 1,22 sobre el apelativo *la moabita*

segadores». Se supone que el capataz concedió el permiso solicitado, pues Rut empezó enseguida a espigar (cf. 2,7).

El narrador, que tiene en su mano todos los recursos, subraya en 2,3 la buena fortuna de Rut[11] que «acertó a llegar a una de las tierras de Boaz», el mismo del que ha hablado Noemí a Rut en v. 1[12]. Todo sucede de forma natural y espontánea, pero no deja de ser una gran suerte. Para la interpretación providencialista, que es la que quiere subrayar de manera especial el autor, la suerte es manifestación de la intervención invisible pero cierta de Dios en todo el relato[13]. Esta es una forma permanente de pensar y de hablar en toda la sagrada Escritura, como es permanentemente válido el mensaje religioso que contiene: Lo que sucede en la naturaleza y entre los hombres está siempre bajo el dominio del Señor: «¿No se venden dos pajarillos por un as? Pues bien, ni uno de ellos caerá en tierra sin el consentimiento de vuestro Padre» (Mt 10,29)[14].

2. *Primer diálogo entre Boaz y los segadores: 2,4-7*

Anteriormente hicimos notar la función estructural de este primer diálogo entre Boaz y sus segadores: Formar con el segundo diálogo con los segadores (2,15-16) una inclusión, que, como unas valvas, contienen dentro de sí la parte central del capítulo 2º: el diálogo entre Boaz y Rut (2,8-14). 2,4-7 sirve, además, de puente entre los versos introductorios (2,1-3) y el centro del episodio.

2,4 En aquel momento Boaz llegó de Belén y saludó a los segadores:
¡A la paz de Dios! Y le respondieron: ¡El Señor te bendiga!
5 Luego preguntó Boaz a su capataz: –¿De quién es esa muchacha?
6 Y el capataz respondió: –Es una muchacha moabita, que ha venido con Noemí de la campiña de Moab.

[11] Cf J M Sasson, *Ruth*, 45

[12] La inclusión que forma 2,3 con 2,1 es evidente con la repeticion en la narración de «Boaz, el de la familia de Elimélec» en forma quiástica

[13] Los autores generalmente admiten esta acción providencialista de Dios Escriben E Wurthwein «La casualidad, dice el narrador -pero en realidad piensa en aquel Dios bajo cuyas alas se ha refugiado Rut-, hace que ella vaya al campo de Boaz» *(Ruth*, 14), y G E Wood «El autor y sus lectores no lo atribuyen realmente a la suerte, sino a la Providencia (cf 2,19-20)» (*Rut*, 690, 36 13, cf. P Jouon, *Ruth*, 48, E F Campbell, *Ruth*, 112, R L Hubbard, *The Book*, 140-141)

[14] A propósito del extravio de las burras del padre de Saul, narrado en 1 Sam 9, escribe nuestro clasico Alonso Rodriguez «¡Oh juicios secretos de Dios! Envíabale su padre a buscar las pollinas, empero, Dios enviábale a Samuel para que fuese ungido por rey ¡Cuan diferentes son las trazas de los hombres de las trazas de Dios! ¡Qué lejos estaba Saúl, y su padre tambien, de pensar que iba a ser ungido por rey! Que no se perdieron las pollinas sin voluntad de Dios, ni fue acaso enviar su padre por ellas a Saúl, ni fue acaso el no poderlas hallar, ni el consejo que dio el mozuelo de que fuesen a consultar sobre ellas al Profeta, sino todo eso fue orden y traza de Dios, que tomó esos medios para enviar a Samuel para que le ungiese por rey a Saúl, como Él se lo había dicho» (*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Parte Iª, Tratado 8º, cap 11 n 4)

7 Me dijo Permíteme recoger y juntar unos manojos detrás de los segadores Llegó y se ha mantenido en pie desde la mañana hasta ahora, su descanso ha sido corto en la choza

4 «En aquel momento» lit «Y he aquí que» «a la paz de Dios» lit «el Señor con vosotros» Por el contexto, un saludo, parece que el sentido debe ser optativo «Que el Señor esté con vosotros»

5 «su capataz» lit «a su muchacho que estaba al frente de los segadores», ver también v 6

6 «que ha venido» lit «la que ha vuelto»

7 «Me dijo» lit «Y dijo» «Permíteme» traduce la partícula deprecativa *na* de *laqᵉtah na'* (cf P Joüon, 105c), que afecta también al verbo siguiente *wᵉasaphti* «y reunir unos manojos» o «hacer la recolección de unos manojos» *'omer* = manojo (de espigas) Por el contexto se deducirá si el manojo está suelto o atado, en el segundo caso se traducirá por gavilla o haz de mies En 2,7 mejor «unos manojos» que «gavillas» (cf 2,16 *min-hassebatîm*, «de los manojos»), en 2,15 mejor «gavillas» que «manojos» (cf además Lev 23,10 15, Dt 24,19) Como en 2,2 la *b* de *ba'marim* es participativa De esta manera no es necesario hacer la corrección que propone P Joüon, (cf *Ruth*, 49-50) «llegó» lit «y llegó»

«su descanso ha sido corto» Esta breve sentencia (cuatro palabras en hebreo) es una verdadera pesadilla para los traductores e intérpretes de todos los tiempos Se le suele llamar *crux* (cf D Lys, *Residence*, 497) R L Hubbard dice de estas últimas palabras del v 7 que «son las más oscuras de todo el libro (*The Book*, 150, ver también Young-Jin Min, *Problems*, 438) Realmente el TM es casi ininteligible La versión de E F C Rosenmüller es «Hoc sedere eius in tuguriolo» *sibtah* = infinitivo constructo *sebet* del verbo *yasab* + sufijo (cf Sal 139,2, 2 Re 19,27) (cf *Scholia*, 455-456) P Joüon, por su parte, traduce «Haec cessatio eius, domi paucum» *sibtah* = sustantivo *sebet* (de la raíz *sbt* descansar) + sufijo, como en Ex 21,19 y en Prov 20,3) (cf *Ruth*, 50-51) Representante moderno de la línea de Rosenmüller es D Lys, que traduce «Esta es su residencia [el campo], la casa poco» (*Residence*, 501, ver también R L Hubbard, *The Book*, 150 152) Los autores que relacionan *sibtah* con *sebet* sustantivo son legión La versión griega «No descansó en el campo un poco» o tuvo delante otro texto hebreo con la negación y «en el campo» en vez de «en casa» (cosa indemostrable), o simplemente resolvió la dificultad textual como mejor le pareció Algo semejante se ha de decir de la versión de san Jerónimo «et ne ad momentum quidem domum reversa est [*sbt* < *sub*]» Lo más notable de estas antiguas versiones, entre otras cosas, es la introducción de la partícula negativa que, ciertamente, hace más inteligible la sentencia, pero no existe fundamento textual que la avale

En cuanto al final del verso (*en la choza*), la dificultad sigue en pie, dependiendo de lo que se haga con *habbayit*

1) *habbayit* se identifica con *la casa* en el pueblo (cf Vg, B Zimolong, *Zu Rut 2,7*, D Lys, *Residence*, 500-501, D G R Beattie, *A midrashic Ruth 2,7 and midrash*),

2) *habbayit* es la choza o el refugio de los segadores en el mismo campo de la siega (cf E F C Rosenmüller, *Scholia*, 455-456, Young-Jin Min, *Problems in Ruth 2,7*, 441, las versiones E Nácar -A Colunga, A Vaccari [La Sacra Bibbia],

3) *habbayit* se suprime por diversas razones (cf A B Ehrlich, *Randglossen*, 23, P Joüon, *Ruth*, 50-51, H W Hertzberg, *Das Buch*, 264 267, W Rudolph, *Das Buch*, 46-47, G Gerleman, *Ruth*, 23 26, E Würthwein, *Ruth*, 13, J Scharbert, *Rut*, 17)

La sentencia 1) nos parece poco probable en el contexto, la 3) demasiado simple y radical suprimiendo el texto no se soluciona la dificultad Por tanto nos quedamos con la 2) que no corrige el texto, aunque no nos satisfaga plenamente Las discusiones entre los expertos siguen siendo interminables (ver todavía H H Witzenrath, *Das Buch*, 45, E F Campbell, *Ruth*, 94-96, D Barthélemy, *Critique*, 131-132, R L Hubbard, *The Book*, 149 152)

2,4 7 Los lectores conocen a Boaz por las reiteradas referencias que de él se han hecho anteriormente En esta perícopa se presenta personalmente como el gran señor, el dueño del campo, que saluda afectuosamente a sus empleados y se muestra solícito por las personas que están en él, en este caso por una muchacha desconocida

4 A partir de este verso el autor nos traslada de la ciudad, Belén, al campo, donde presenciamos una escena que se desdobla en dos planos uno al fondo y lejano, otro cercano y en primera línea En el plano del fondo los segadores se afanan en plena tarea y detrás de ellos, a cierta distancia, una joven se inclina y se levanta rítmicamente, recogiendo las espigas que han quedado sueltas en el suelo, después que se han llevado a la era los haces En el plano segundo, el más cercano, el dueño del campo, Boaz, acaba de llegar Campechanamente, como suelen hacer los hombres del campo, Boaz saluda a los segadores, que le responden en el mismo tono con una bendición El saludo de Boaz dice literalmente «El Señor esté con vosotros», expresión de un buen deseo [15] El saludo normal entre los israelitas era y es *šalom* (cf Gén 43,23, Jue 19,20, 1 Sam 25,6, y en el NT Lc 10,5, 24,36, Jn 20,19 26) [16] El que saluda desea siempre al saludado algo bueno, lo mejor la compañía del Señor o la paz en su más amplio sentido Probablemente en su origen la fórmula de saludo tenía un sentido profundamente religioso, con el tiempo la fórmula se convierte en convencional y pierde todo o casi todo su aroma religioso [17]

5 Después del saludo de rigor Boaz echa una mirada de reconocimiento y advierte la presencia de la joven espigadora Él conocía personalmente a todos sus criados y criadas (cf 2,8-9), Rut se distingue de todas sus criadas ¿por su manera de actuar, por sus vestidos de extranjera? Ciertamente el relato adquiere un interés cada vez más elevado El autor lo

[15] Cuando nosotros saludamos decimos buenos días buenas tardes etc abreviación de buenos días nos de Dios o algo semejante La estructura del saludo es prácticamente igual en todas las lenguas En alemán por ejemplo guten Morgen, guten Tag está en acusativo por ser complemento de un verbo sobreentendido «guten Morgen gebe uns Gott» o parecido

R L Hubbard basándose en este hecho propone una hipótesis no muy convincente Puesto que los israelitas se saludaban normalmente unos a otros con un simple *salom* esta fórmula (*Yhwh immakem*) puede haber sido un saludo especial para el tiempo de la siega [cf Jue 6 12 Sal 129 8]» (*The Book* 144)

[16] Cf G Gerleman *Ruth* 25 El saludo litúrgico *Dominus vobiscum* puede haberse inspirado en el saludo de Boaz a los segadores (cf H W Hertzberg *Das Buch* 266 nota 2) Sobre este tema y en general sobre el saludo entre los israelitas véase W C van Unnik *Dominus vobiscum the background of a liturgical formula* en *New Testament Essays* Studies in memory of T W Manson edit A J B Higgings (Manchester 1959) 270 305 J Pedersen *Israel its life and culture* I-II (Londres 1926) 202s 303s

sabe y lo pretende; por esto da tanta importancia a la atención que presta Boaz, el amo y señor, por Rut, pobre y viuda extranjera. El que mejor puede informarle acerca de la joven es el capataz, ya que él es el único responsable de todo lo que pase en el campo en ausencia del amo. La pregunta de Boaz al capataz: «¿De quién es esa muchacha?», nosotros la hubiéramos formulado de otra manera: «¿Quién es esa muchacha?». La razón de esta diferencia radica en la distinta forma de pensar entre ellos y nosotros acerca de la mujer. En la cultura semita antigua prácticamente no se conocía la emancipación y autonomía de la mujer, sobre todo si era todavía joven [18]. Lo que interesa, por tanto, a Boaz es conocer a quién pertenece la joven espigadora como esposa, como hija o como esclava [19].

6. La respuesta del capataz no corresponde exactamente a la pregunta de Boaz. No dice a quién pertenece la muchacha, sino *quién es*. ¿Afirma con esto que Rut es una persona libre, es decir, ni casada ni esclava? Implícitamente sí [20]. El capataz dice de ella lo que todo el mundo sabía en Belén (cf. 1,22). Boaz había oído también maravillas de la nuera de Noemí (cf. 2,11), pero no la conocía personalmente. Ahora la identifica y, con toda seguridad, se alegra en su corazón de haberla encontrado precisamente en su campo [21].

7. La segunda parte de la respuesta del capataz a Boaz va más allá de la pregunta que se le ha hecho; se asemeja bastante a un parte sobre la situación en el campo. El capataz reproduce literalmente lo que le dijo la muchacha al presentarse por la mañana en el campo de siega. Por eso habla en estilo directo.

A pesar de las reconocidas dificultades que ofrece el verso 7, nuestra versión procura sortearlas todas y ajustarse lo más fielmente posible al TH (ver notas filológicas). Además, no entra en colisión con 2,15 que da cuenta del permiso especial de Boaz a Rut para que pueda espigar entre las gavillas. Lo que Rut pide al capataz no es un privilegio: espigar entre los haces, sino simplemente espigar detrás de los segadores. El capataz, como encargado principal del dueño en el campo de trabajo, puede conceder este permiso sin que Rut tenga que esperar de pie y sin trabajar hasta la llegada del amo Boaz [22].

[18] G.E. Wood lo expresa de la siguiente manera: «En Oriente, toda mujer pertenecía a un hombre, como esposa, hija o esclava. No había mujer independiente» (*Rut*, 690 = 36:13). En el decálogo la esposa aparece entre los bienes y posesiones del marido (cf. Ex 20,17; Dt 5,21).

[19] Preguntas similares a las de Rut 2,5 las encontramos en Gén 32,18 y en 1 Sam 30,13. El esclavo o el individuo dependiente de otro no goza de los derechos de la persona, entre los que se cuenta la propia identidad: jurídicamente es pura perténencia al amo o señor.

[20] Su relación con Moab no conlleva matiz negativo en todo el libro; para Rut será su señal de identidad: la moabita.

[21] Por esto es razonable pensar que no es pura curiosidad lo de Boaz por Rut, sino verdadero enamoramiento a primera vista (cf. R.L. Hubbard, *The Book*, 146-147).

[22] Expresamente rechazamos la interpretación de E.F. Campbell (cf. *Ruth*, 96) y de R.L. Hubbard (cf. *The Book*, 149 y 152).

Desde que el capataz permitió a la muchacha entrar en el campo y espigar, como cualquier otra espigadora, ella «se ha mantenido en pie desde la mañana hasta ahora», es decir, no ha cesado de hacer su trabajo; en pie, porque así es como se espiga. Hasta no hace mucho tiempo en las zonas rurales se conservaba la costumbre de trabajar de sol a sol, desde que salía el sol hasta que se ponía. Así que Rut estaría en el campo muy de mañana. Boaz llegaría a eso de media mañana, pues el capataz está asombrado del tiempo que lleva espigando Rut y la hora de comer, hacia mediodía, no ha llegado todavía (cf. 2,14).

«Su descanso ha sido corto en la choza». Nos remitimos a la nota filológica que es bastante complicada y completa. Para defenderse del sol y guardar el agua, la comida y otros enseres (cf. 2,9.14), los segadores suelen levantar un sombrajo o choza con unos palos y unas lonas o ramas y paja. Este sería el refugio o choza al que se alude en el texto. Pero, por lo que dice el capataz, Rut apenas ha descansado allí.

Lo que Boaz ha oído de Rut en la ciudad (cf. 2,11) ha ganado su corazón; lo que ahora le cuenta el capataz y ven sus ojos lo confirma en su admiración y afecto hacia Rut. No sólo es una mujer fiel a los deberes más sagrados de la piedad familiar, sino una joven sana, valiente, trabajadora, prudente y tenaz. Boaz procede como una persona mayor (llama *hija mía* a la muchacha), pero el autor procura alimentar en el lector la esperanza de presenciar una boda entre Boaz y Rut.

3. Diálogo entre Boaz y Rut: 2,8-14

El diálogo entre Boaz y Rut ocupa el centro del episodio en el campo de la siega. El diálogo se desarrolla fluidamente; su composición está bien concebida y realizada quiásticamente: el centro (vv. 11-12) es un resumen de lo que Rut ha hecho y que el lector ya conoce más la petición de una bendición del Señor para Rut por sus buenas acciones. Las dos repuestas de Rut (vv. 10 y 13) envuelven el discurso central de Boaz; la exquisitez y sencillez de Rut sobresalen de forma extraordinaria. Por último, Boaz inicia el diálogo con Rut, insistiendo en que no se vaya ni se aleje de sus posesiones (vv. 8-9), y lo cierra con una invitación a comer juntos, que Rut acepta (v. 14)

2,8 Entonces Boaz dijo a Rut: –Escucha bien, hija mía. No vayas a espigar a otra parte; ni te alejes de aquí, sino más bien únete a mis criadas.

9 Fíjate en el campo en el que siegan y síguelas. Yo dejo dicho a los criados que no te molesten. Y cuando tengas sed, ve donde están los cántaros y bebe de lo que saquen los criados.

10 Ella inclinó su rostro, se postró ante él por tierra y le dijo: ¿Por qué te he caído en gracia y te has interesado por mí, que no soy más que una extranjera?

11 Boaz respondió: –Me han contado al detalle todo lo que hiciste por tu suegra después de la muerte de tu marido: que dejaste a tu padre, a tu madre y tu pueblo natal y has venido a un pueblo hasta ahora desconocido para ti.
12 Que el Señor te pague tu buena acción y que tu recompensa sea abundante de parte del Señor de Israel, bajo cuyas alas has venido a cobijarte.

13 Ella dijo: –ojalá pueda yo agradarte, señor, porque me has consolado y has llegado al corazón de tu servidora. Aunque ni siquiera pretendo ser como una de tus criadas.

14 A la hora de comer, Boaz le dijo: –Acércate aquí a comer y a mojar tu rebanada en el vinagre. Ella se sentó junto a los segadores, y él le ofreció grano tostado; ella comió hasta saciarse y todavía le sobró.

8 «Escucha bien»: lit. «¿acaso no oyes?»; la interrogación negativa sirve para reforzar la afirmación (cf. Ges.-K., 150e; ver también A. Niccacci, *Syntactic*, 84-85). «a otra parte»: lit. «en otro campo». «ni te alejes»: lit. «ni aun siquiera te alejes»: *ta*ʿ*bûrî* es una «forma anormal o defectiva» según P. Joüon (*Ruth*, 51-52), o «insólita... tal vez arcaica» según R.L. Hubbard (*The Book*, 155), ya que se esperaría *ta'abrî* o *ta'brî* (cf. H.H. Witzenrath, *Das Buch*, 46 nota 12). «sino más bien»: lit. «sino aquí», *waw* adversativa + partícula locativa que, al preceder otro «aquí», no es necesario traducir (cf. R.L. Hubbard, *The Book*, 155).

9 «Fíjate»: lit. «tus ojos». «siegan» en masculino, puesto que el sujeto son los segadores. «síguelas»: lit. «ve detrás de ellas», e.d., de las criadas de las que se ha hablado en v. 8, sin que haya que ponerlo todo en masculino, como opina P. Joüon. «yo dejo dicho»: lit. «¿no ordeno yo?» (ver lo dicho en v. 8). «y cuando... ve»: «la relación temporal expresada por la simple *waw* (Joüon 166b)» (P. Joüon, *Ruth*, 53).

10 «Ella inclinó su rostro»: lit. «se echó sobre su rostro». «¿Por qué te he caído en gracia?»: lit. «por qué he hallado gracia a tus ojos». «te has interesado por mí»: lit. «de suerte que te interesas por mí». «que no soy más que una extranjera»: lit. «yo, sin embargo, soy una extranjera». Es notable la aliteración de esta sentencia en hebreo.

11 «Boaz respondió»: lit. «y respondió Boaz y le dijo». «me han contado al detalle» = *huggēd huggad*: el infinitivo Hofal *huggēd* (de *ngd*) refuerza al perfecto Hofal *huggad*, «me han informado perfectamente» (cf. Joüon 123d-e). «que dejaste»: «*watta'azbî* wayyiqtol explicativo (cf. Joüon 118j)» (P. Joüon, *Ruth*, 55). «hasta ahora desconocido para ti»: lit. «que no conocías ayer ni anteayer».

12 «te pague tu buena acción»: lit. «recompense tu acción».

13 «ojalá pueda yo agradarte»: lit. «que yo encuentre gracia a tus ojos». «señor»: lit. «mi señor». «has llegado al corazón»: lit. «has hablado al corazón».

14 «Acércate... a comer... a mojar»: lit. «acércate... y comerás... y mojarás». «El *w*ᵉ*qatalti* es frecuente después de los verbos de movimiento» (P. Joüon 119l nota). *gošî* es forma anormal, en vez de *g*ᵉ*šî*, por analogía con *bō'î* (cf. P. Joüon, *Ruth*, 58). «comer»: lit. «comer el pan». «ella comió... le sobró»: lit. «y ella comió y se sació y sobró».

2,8-14. Por primera vez se encuentran cara a cara Boaz y Rut: el amo y señor poderoso frente a la débil y pobre viuda extranjera. Pero ni el poder es prepotente en Boaz, ni la debilidad anula el encanto de la joven Rut. En el diálogo se guardan rigurosamente las normas establecidas en la sociedad de aquel tiempo con relación al trato entre un hombre y una mujer, entre superiores e inferiores en edad y en la escala social. Entre Boaz y Rut, socialmente desiguales, se establece una relación amistosa de protector a protegida. Se intuye, sin embargo, que detrás del sentimiento de amparo y de tutela hay algo más íntimo en el corazón del noble Boaz.

8. El sobrio pero significativo informe del capataz ha debido causar impresión en Boaz, pues inmediatamente hace que se le acerque Rut. Ya en su presencia Boaz se comporta solícitamente con ella, como un maestro con su discípula, o un padre con su hija. Se ve que Boaz tiene mucho interés en lo que va a comunicar. No se trata de una mera lección de sabiduría para la que también Rut debe tener muy abiertos los oídos, sino de algo que va más allá de lo tangible y visible, del trabajo o de la comida y bebida de las que se hace mención expresa. *Escucha bien, hija mía:* las palabras podrían haber sido pronunciadas por un padre a su hija muy querida. Al no tratarse de un padre real, con ellas se subraya la diferencia de edad[23]. Un joven no habla así con otra joven.

El mensaje de Boaz a Rut es inequívoco: la quiere proteger de todo posible peligro y agravio. Para ello le ofrece la seguridad de sus tierras, de sus campos. Se lo dice negativamente: *no vayas a otra parte, ni te alejes de aquí*; como si Boaz tuviera miedo de perderla aun de vista, o de que a Rut le pasara algo desagradable, y afirmativamente también se lo dice: *únete a mis criadas.* Ésta es la primera vez que se hace mención de *las criadas* de Boaz. Por este pasaje y por lo que se dirá en este mismo capítulo de *las criadas*, se ve que en las labores del campo, al menos durante la siega, trabajaban juntos hombres y mujeres, *criados* y *criadas*; unos y otras iban en grupo, no revueltos[24]. Los hombres y las mujeres tenían asignadas tareas diferentes. Los trabajos más duros estaban reservados a los varones: como la siega y el transporte; los menos duros a las mujeres: como espigar, reunir los manojos de mies ya segada, formar las gavillas y atar los haces, así mismo todo lo relativo a la preparación de la comida y del abastecimiento del agua[25].

9. Al comienzo del verso 9 es necesario distinguir el grupo de los hombres del de las mujeres. Los que siegan (en masculino) son los segadores;

[23] Cf. P. Humbert, *Art*, 92. Humbert hace notar el recurso del autor que pone en boca de Boaz un lenguaje arcaizante para subrayar la gravedad de los personajes y excluir de antemano cualquier malentendido.

[24] En el campo al aire libre no existe el gineceo; el grupo es una buena defensa para las mujeres.

[25] Teniendo en cuenta estas diferencias, no será necesario corregir el texto hebreo a propósito de los criados y las criadas, como hace, por ejemplo, P. Joüon en *Ruth*, 52-53.

las mujeres forman otro grupo que va de un campo a otro, siempre detrás de los segadores. A este grupo se refiere Boaz cuando dice a Rut: *síguelas*.

Yo dejo dicho a los criados: Boaz quiere que su deseo de proteger a Rut se haga realidad. Él es el amo, el jefe; sus deseos son órdenes. *Los criados* son, sin duda, los varones, empezando por el capataz. Pero este masculino genérico puede abarcar a las criadas, puesto que a ellas afecta también el contenido de la orden: *Que no te molesten*. Las molestias pueden ser de muchas clases: desde la violencia física o malos tratos, a las agresiones sexuales, vejaciones, menosprecio, envidia, etc. por el trato de favor que se le dispensa. Todo esto se ha de evitar por expreso deseo del amo. Es de suponer que el capataz será el responsable de que se cumpla escrupulosamente lo que ordena el señor, aunque ya hemos visto en 2,6-7 que el capataz se ha comportado debidamente sin necesidad de una orden especial.

Boaz desciende a un caso concreto pero de gran importancia en el campo durante las horas más calurosas del día: *Cuando tengas sed, ve donde están los cántaros*. Difícilmente pueden abastecerse de agua las espigadoras por cuenta propia. En los campos de secano, como son los del término de Belén, ni corren los arroyos de agua, ni hay pozos cercanos. Los segadores cuentan con un servicio de aguadores que tienen como misión procurar que no les falte el agua fresca a los siempre sedientos segadores. Es, por tanto, un gran alivio para Rut saber que puede acceder *donde están los cántaros* siempre que lo necesite y allí saciar su sed. Boaz quiere que la muchacha se sienta como en su casa.

10. La reacción de Rut pone de manifiesto su asombro ante tanta benevolencia. Los gestos de inclinación profunda primero y de postración por tierra después son signos de suma, casi religiosa reverencia [26]. ¿Qué ha descubierto Boaz en Rut para que la trate con tanta deferencia? ¿Qué ha visto en ella que es más fuerte que todos los prejuicios en contra de los extranjeros? [27] Porque ella no es más que una extranjera y, además, viuda [28].

11-12. Boaz responde a las preguntas de Rut y le descubre que conoce *al detalle* su pasado. Anteriormente el capataz (v. 6) también ha demostrado que lo conoce. Es claro que todo el mundo en Belén está al corriente de la historia de las dos viudas, Noemí y Rut, desde que éstas han llegado de la campiña de Moab (cf. 1,19-22). Todos, entre ellos Boaz, opinan que el comportamiento de Rut es modélico y heroico [29]. Rut ha preferido seguir unida al futuro incierto de Noemí, su suegra, aunque ello le haya supuesto el desgarro de la separación de sus seres más queridos: sus padres, y la pérdida de sus raíces étnicas por el trasplante a otro pueblo para ella desconocido. Esta gesta de Rut tiene que traer a la memoria de todo israelita las palabras del Señor a Abrán, el que había de ser el padre del pueblo (cf. Gén 17,4-8) y de todos los creyentes (cf. Rom 4): «Sal de tu tierra nativa, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré» (Gén 12,1) [30].

Espontáneamente brota del corazón de Boaz el deseo de que el Señor recompense a Rut, como ella se merece y según la superabundante misericordia del *Señor de Israel*, al que ella ha escogido como su Dios (cf. 1,16), *bajo cuyas alas* ha venido a cobijarse. La metáfora de las alas de las aves, que protegen a sus crías, aplicada al Señor que protege y defiende al pueblo o a los individuos que en él confían y a él se acogen, es muy frecuente en la Sagrada Escritura (cf. Dt 32,11; Is 31,5; Sal 17,8; 36,8; 57,2; 63,8; 91,4; etc.) [31]. El sentido religioso y trascendente de las palabras de Boaz son clara expresión de la interpretación eminentemente religiosa que quiere dar el autor a los gestos y a la conducta de su heroína Rut.

13. Rut queda abrumada por las palabras de Boaz que interpretan magníficamente las intenciones de ella y dejan traslucir un sincero afecto personal de Boaz hacia ella. Lo que Rut sospechaba en v. 10: que había hallado gracia y benevolencia a los ojos de Boaz, queda plenamente confirmado. Por esto manifiesta otra vez su agradecimiento: *Ojalá pueda yo agradarte*, es decir, ojalá pueda yo seguir agradándote. El sumo respeto, de ningún modo servilismo, de Rut a Boaz, evidente por su gesto de postración ante él, se muestra también en las palabras: *señor*, porque nacen del puro agradecimiento. La razón es clara: *porque me has consolado*. Realmente Boaz ha penetrado con sus palabras hasta lo más hondo de su ser, hasta su mismo centro, el corazón, y la ha consolado.

En este momento Rut utiliza una forma normal de cortesía, llamándose a sí misma *servidora* de Boaz; pero en seguida la interpreta en su sentido propio, por lo que cortésmente intenta corregir lo que, a su parecer, es un atrevimiento: *aunque ni siquiera pretendo ser una de tus criadas*. El autor sabe que Rut llegará a ser esposa de Boaz; por esto se complace en descubrir los humildes y sinceros sentimientos de Rut, que la hacen amable ante Dios y ante los hombres. Esto nos recuerda el canto de Ana y otros pasajes de la Escritura:

[26] La expresión es muy frecuente, sobre todo en los libros de Samuel Abigaíl en presencia de David «Cayó sobre su rostro y se postró ante él por tierra» (1 Sam 25,23), así mismo la mujer de Técoa ante David «Cayó sobre su rostro en tierra y se postró ante él» (2 Sam 14,4) Ver además Jos 5,14 Josué ante el Señor, 1 Sam 20,41 David ante Jonatán, 2 Sam 1,2 un amalecita ante David, 2 Sam 9,6 Meribaal ante David, 2 Sam 14,22 Joab ante David, 2 Re 4,37 la sunamita ante Eliseo, Job 1,20 Job ante Dios

[27] Sobre Dt 23,4. «No se admiten en la asamblea del Señor amonitas ni moabitas, no se admiten en la asamblea del Señor ni aun en la decima generación», los rabinos decían que sólo se refería a varones (cf Talmud de Jerusalén, Tratado *Yebamot*, VIII 3, E Levine, *The Aramaic*, 72-76)

[28] El estatuto social del simple extranjero era bastante inferior al *gēr* o residente extranjero ver Rut 1,1, Dt 14,21, 15,3, 23,21 (cf R L Hubbard, *The Book*, 162 y las magnificas reflexiones sobre el extranjero en la Biblia en D F Rauber, *Literary*, 31)

[29] En cuanto al modo de pensar de los Rabinos, ver el comentario a Rut 1,16-17

[30] Cf G Gerleman, *Ruth*, 26, R L Hubbard, *The Book*, 165

[31] Cf P Joüon, *Ruth*, 55-56, G Gerleman, *Ruth*, 27, R L Hubbard, *The Book*, 167

«El Señor levanta del polvo al desvalido,
alza de la basura al pobre,
para hacer que se siente entre príncipes
y que herede un trono glorioso» (1 Sam 2,8; cf. Sal 113,7; Prov 3,34(LXX); Lc 1,48; Sant 4,6; 1 Pe 5,5).

14. El diálogo entre Boaz y Rut se ha cortado bruscamente, pero la acción sigue su curso: Rut sigue espigando y los segadores segando hasta que llegue la hora de comer. En ese momento los segadores dejan el trabajo y se van a la choza o chambao para comer a la sombra; Rut no cesa en su trabajo. Ella no ha traído comida, comerá cuando esté de vuelta en su casa de Belén. Boaz, sin embargo, que se ha quedado en el campo de siega, no puede tolerar que la joven siga espigando mientras que todos los demás hacen un alto en las faenas para comer y descansar un poco. Él mismo invita a Rut: *Acércate*. A Boaz acompañan los criados, las criadas y los segadores. Rut acepta sin poner reparos y se sienta junto a ellos.

¿Qué alimentos componían la comida de los segadores? El relato habla de sólidos y de líquidos. Entre los sólidos se mencionan el pan, las rebanadas de pan y el grano tostado, todo probablemente de la cebada recién segada. De los líquidos, además del agua, se habla de *vinagre*. Por *vinagre* habrá que entender alguna especie de salsa, cuyo ingrediente principal sea el vinagre[32]. Se podría comparar también a nuestro gazpacho, uno de cuyos ingredientes principales es el vinagre[33].

Que Boaz haya invitado a comer a Rut ha sido un rasgo de especial consideración; que además él mismo le ofrezca el *grano tostado* puede ser un signo anticipado de la comunión de bienes que compartirán en el futuro matrimonio. El autor acumula signos y acciones simbólicas en la narración que él mismo ha compuesto con una finalidad bien definida. Así la comida abundante, precisamente en tiempo de recolección, tiene que tener un sentido trascendente de plenitud. Si volvemos a leer el verso 3: «Y por suerte (Rut) acertó a llegar a una de las tierras de Boaz», descubrimos cómo el Señor dirige suavemente y sin violencia el destino de los hombres, en este caso, el destino magnífico de Rut.

4. *Segundo diálogo entre Boaz y los segadores: 2,15-16*

Este segundo diálogo corresponde quiásticamente al primero de 2,4-7. En el primero Boaz dialoga principalmente con el capataz; en el segundo con todos, pues a todos afectan las órdenes que da.

[32] Al vinagre siempre se le ha atribuido virtudes resfrescantes. En el tratado *Sabbat* 113b leemos: «El vinagre es bueno contra el calor». El autor latino Plinio el Viejo escribió: «Aceto summa vis est in refrigerando» (*Historia Naturalis*, 23.1.27).

[33] En mi niñez recuerdo haber comido en el campo con los segadores; allí nunca faltaba el gazpacho.

2,15 Después se levantó para espigar, y Boaz ordenó a sus criados: Aun entre las gavillas ella podrá espigar, no la molestéis.
16 Y hasta podéis sacar intencionadamente para ella del manojo y lo dejáis para que ella lo recoja; no la reprendáis.

15 «ordenó»: lit. «ordenó... diciendo». «las gavillas» o manojos atados (ver lo dicho en 2,7). «no la molestéis»: lit. «y no la molestaréis».

16 «sacar intencionadamente»: el infinitivo absoluto *šol* refuerza el imperfecto del mismo verbo (cf. Vg *proicite de industria*).

2,15-16. En 2,8-9 Boaz pide a Rut que no se aleje de sus tierras, pues en ellas puede espigar cuanto quiera; en el pasaje presente Boaz repite a los segadores la orden de que no molesten a Rut (cf. v. 9), además les ordena algo muy fuera de lo común. Los segadores comprenden al momento las calladas razones que mueven a Boaz a actuar de esta manera.

Rut ha trabajado duramente desde la mañana temprano hasta el mediodía. Una vez que ha restaurado sus fuerzas con el almuerzo abundante, reanuda el trabajo con el ánimo seguramente redoblado por las muestras tan extraordinarias de consideración y de afecto que ha recibido de parte de Boaz. Entretanto Boaz ha dado nuevas órdenes a sus criados. La primera es terminante: Rut podrá espigar aun entre las gavillas. Algo totalmente insólito, pero, como es el amo, nadie se opondrá a ello. Normalmente si alguna espigadora traspasaba los límites permitidos: el campo segado o rastrojo y limpio de haces, los segadores o el capataz las expulsaba del lugar, no muy amistosamente. A Rut, sin embargo, *no la molestéis*, dice Boaz (cf. v. 9). En v. 16 Boaz, además, insinúa a los segadores algo más extraordinario aún: que dejen caer al suelo deliberadamente algunas espigas, para que ella las recoja. Lo que equivale a hacerle un regalo. Es lógico que Boaz a continuación ordene a los segadores: *No la reprendáis*[34].

Rut debería saber que tenía permiso para espigar entre las gavillas; de lo contrario ella no se hubiera atrevido a traspasar los límites permitidos a las espigadoras. Si Boaz es el que ordena a los criados que no impidan a Rut espigar entre las gavillas, es porque ya se lo ha comunicado a Rut, probablemente mientras comían o poco antes de reanudar su tarea.

Todo esto es mucho más de lo que Rut se podía imaginar cuando salió de su casa en busca de un campo donde poder espigar. Está viendo con sus propios ojos cómo se cumple la petición de Boaz al Señor: «Que tu recompensa sea abundante de parte del Señor de Israel» (2,12). El instrumento de que se vale el Señor para recompensar las buenas acciones de la fiel Rut es precisamente el mismo Boaz. ¿Hasta qué punto es consciente Boaz de lo que está sucediendo en su corazón con relación a la joven Rut? Y Rut ¿qué piensa de todo esto? Por lo que dirá después a Noemí de este encuentro con Boaz (cf. 2,19-21), no se puede deducir nada especial.

[34] Esta segunda prohibición es redundante. Tal vez se exprese para que haga juego con «no la molestéis» de v. 15.

5. Diálogo entre Noemí y Rut ya en casa: 2,17-23

Esta última perícopa, en su conjunto, sirve de conclusión natural al día de trabajo de Rut. Por la mañana Rut sale de casa para espigar (2,3); por la tarde vuelve a casa con lo espigado (2,17-18). Antes de salir de casa las dos mujeres mantienen un corto diálogo (2,2); a la vuelta del campo Noemí y Rut dialogan de nuevo en casa sobre lo ocurrido en el campo (2,19-22). De Boaz se hace mención al principio y al final; Noemí abre y cierra el capítulo 2.

La perícopa 2,17-23 está centrada en el diálogo entre Noemí y Rut (2,19-22), al que flanquean una introducción (2,17-18) y una conclusión (2,23), las dos en estilo narrativo.

2,17 [Rut] estuvo espigando en el campo hasta la tarde;
vareó lo que había espigado, alrededor de un efá de cebada.
18 Se lo cargó y se volvió al pueblo. Y su suegra vio lo que había espigado. Después sacó y le dio lo que le había sobrado de la comida.

19 Le preguntó su suegra: –¿Dónde has espigado hoy y con quién has trabajado? ¡Bendito el que se ha interesado por ti! Y ella contó a su suegra con quién había trabajado y añadió: –El hombre con el que he trabajado hoy se llama Boaz.
20 Noemí dijo a su nuera: –Que el Señor le bendiga, que no deja de apiadarse de los vivos y de los muertos. Y añadió Noemí: Ése hombre es pariente nuestro, uno de nuestros parientes-protectores.
21 Y prosiguió Rut, la moabita: –También me dijo: únete a mis criados hasta que acaben toda mi siega.
22 Y dijo Noemí a Rut, su nuera: –Es mejor, hija mía, que vayas con sus criadas, para que no te molesten en otro campo.

23 Ella se unió a las criadas de Boaz para espigar hasta acabar la siega de la cebada y del trigo. Y vivía con su suegra.

17 «alrededor de»: lit. «y fue alrededor de». «un efá»: se omite el num. *uno* (cf. Joüon 137u nota 1).

18 «Se lo cargó... vio»: serie de *waws* consecutivas: «y lo cargó y se volvió... y vio». «de la comida»: lit. «de su saciarse» o «de su hartura».

19 «Le preguntó»: lit. «le dijo». «con quién»: lit. «a dónde (has ido)». «bendito... por ti»: lit. «sea bendito el que te ha tratado benignamente». «el hombre... se llama Boaz»: lit. «el nombre del hombre... Boaz».

20 «Que el Señor le bendiga»: lit. «bendito sea del Señor». El relativo *ʾăšer* es ambiguo: se puede referir a Boas o al Señor que precede inmediatamente. Preferimos esto segundo; pero las probabilidades son prácticamente iguales (cf. W. Rudolph, *Das Buch*, 50; G. Gerleman, *Ruth*, 28; K.D. Sakenfeld, *The Meaning*, 104-106; E.F. Campbell, *Ruth*, 106; R.L. Hubbard, *The Book*, 185-186; J.M. Sasson, *Ruth*, 60; B.A. Rebera, *Yahweh or Boaz?*). «no deja de apiadarse»: lit. «no retira su bondad». «y añadió»: lit. «y le dijo». «uno de nuestros parientes-protectores»: lit. «uno de nuestros *goeles*».

22 «Es mejor»: *ṭôb* aquí virtualmente es un comparativo (cf. Joüon 141g).

23 «del trigo»: lit. «la siega del trigo».

2,17-23. El segundo cuadro o episodio (2,1-23) llega a su fin. Es el momento de recogerse en casa y de hacer una especie de evaluación de la jornada. Ésta ha sido muy rentable en el trabajo y rica en acontecimientos. Al final se mantiene el suspense. El futuro parece prometedor, como lo son los graneros llenos de trigo y de cebada de la reciente cosecha[35].

17-18. Vuelve el estilo narrativo después de los tres diálogos en 2,4-16 y antes del último en 2,19-22; sirve, pues, de transición entre la escena en el campo de Boaz y la escena en casa de Noemí. El autor hace una recapitulación de la jornada de trabajo de Rut; da cuenta de todas sus operaciones y movimientos hasta que se encuentra otra vez en casa con su suegra Noemí.

Rut ha estado espigando durante todo el día, «desde la mañana» (v. 7) *hasta la tarde*, con la interrupción de la comida (cf. v. 14). Jornada dura, bajo un sol abrasador y en una postura muy molesta para el que no está acostumbrada: de pie, inclinándose y levantándose a lo largo de muchas horas. A la caída de la tarde Rut amontonó todo *lo que había espigado* (las espigas sin los tallos) y lo *vareó*. Esta operación es normal entre las espigadoras; equivale a la de la trilla en la era y es necesaria para poder separar el grano de la paja. La separación definitiva del grano se consigue aventando la mies vareada, es decir, dejando caer suavemente las almorzadas de mies machacada, para que el viento se lleve la paja liviana y el grano caiga limpio sobre el suelo o sobre una lona o manta. El texto no dice nada de aventar, sólo habla de varear; pero se debe suponer, puesto que inmediatamente da la medida del grano: *alrededor de un efá de cebada*. ¿A qué equivale *un efá*? Los expertos dan equivalencias muy diferentes: entre los 40 y los 20 litros[36]. Aun quedándonos con la medida inferior, los 22 litros, la cantidad de cebada recogida por Rut en un solo día es extraordinariamente grande. Una buena espigadora en una jornada normal no supera los diez litros. Pero es que la jornada de Rut no ha sido normal, ya que ha podido espigar entre los haces, y hasta se ha encontrado con manojitos sueltos que ella ha atribuido a la buena suerte. El lector sabe muy bien cuál ha sido el origen: la bienquerencia de Boaz hacia Rut.

[35] En toda la perícopa 2,17-23 el autor utiliza formas, más o menos estereotipadas, casi siempre que introduce a Noemí (*su suegra*) y a Rut (*su nuera, la moabita*).

[36] El *efá* es una medida para sólidos, probablemente de origen egipcio; normalmente tiene la misma capacidad que el *bat* para líquidos (cf. Ez 45,11). Los autores modernos discrepan grandemente cuando dan su equivalencia en medidas nuestras. Así, por ejemplo, para A.G. Barrois el *efá* = 39,38 litros y para W.F. Albright = 22,99 litros; otros dan equivalencias intermedias (cf. A.G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, II [París 1953], 250-251; J. Trinquet, *Métrologie biblique*, DBS V [1957] col. 1233-1237; P. Joüon, *Ruth*, 62; R.L. Hubbard, *The Book*, 179).

Una vez que Rut recogió la cebada, limpia de paja, en su talega o saco, *se lo cargó y se volvió al pueblo.* La carga *-alrededor de un efá-* la llevaría Rut sobre la cabeza, sobre las caderas, o alternándose. ¡Que distinto el cuadro de la mañana al de la tarde! Por la mañana temprano la joven Rut sale del pueblo con rumbo desconocido en busca de un campo donde poder espigar un poco de cebada, para satisfacer las necesidades más elementales de su suegra y de ella misma. Al caer de la tarde vuelve Rut con una carga pesada, pero con pie firme, seguro; el rostro cansado, pero radiante, porque su corazón está alegre, rebosa agradecimiento hacia el Señor, su Dios, que la ha protegido de todos los peligros, y hacia Boaz, ese hombre de buen corazón, a cuyo campo ha tenido la inmensa suerte de acercarse para espigar.

Al llegar a casa *su suegra vio lo que había espigado.* Noemí se quedaría asombrada por la cantidad tan grande; no era para menos. El narrador nos adelanta lo que, seguramente, vino después: Rut *dio* a Noemí *lo que le había sobrado de la comida.* Noemí estaba preocupada por ella y por su nuera; pero es la nuera la que empieza a solucionar los problemas. Por lo pronto ahí tiene Noemí comida para hoy: lo que Rut en el campo había apartado de lo que sobró (cf. v. 14), y también para mañana y pasado mañana: «alrededor de un efá de cebada». No es mal augurio este comienzo. El Señor ha guiado hasta ahora los pasos de las dos mujeres solitarias; seguro que los guiará en el futuro que se anuncia esperanzador.

19. Noemí se había quedado en casa, como correspondía a una persona mayor. Con toda seguridad había estado muy preocupada durante todo el día por la suerte que podría correr su nuera. Al fin tenía ante sí a su brava nuera con una cantidad de cebada, increíblemente grande. Noemí estaba maravillada de lo que veía y deseosísima de saber de los labios de Rut cuanto le había sucedido. Por esto su pregunta surge con toda espontaneidad: *¿Dónde has espigado hoy y con quién has trabajado?* ¿En qué campo has estado? ¿A quién pertenecía? Por la cantidad tan extraordinaria de cebada que había traído, deducía acertadamente lo bien que se había portado con Rut el dueño del campo. Noemí manifiesta su agradecimiento, pidiendo para él, quienquiera que sea, la bendición del Señor: *¡Bendito el que se ha interesado por ti!* El diálogo entre las dos mujeres se desarrolla con fluidez: *Rut contó a su suegra con quién había trabajado.* En las palabras de Rut hay un tono alegre e ingenuo; ella se acordaba muy bien del nombre del dueño del campo en el que había trabajado: su nombre es Boaz. ¿Cómo supo Rut que se llamaba Boaz? ¿Quién se lo había dicho? ¿Una de las criadas, algún segador, el capataz, Boaz mismo? Por la forma en que habla Rut y por la respuesta de Noemí en v. 20 se desprende que Rut no sabía nada del parentesco de Boaz, lo que se corresponde con su manera de actuar en el campo.

20. En v. 19 Noemí pide la bendición del Señor para un hombre indeterminado; en v. 20 ya sabe que este hombre es Boaz y repite su petición: *Que el Señor le bendiga.* Sin embargo, la atención de Noemí se centra en el Señor, «que no retira su bondad». El autor sabe, como todo israelita, que él es «Dios compasivo y clemente, paciente, misericordioso y fiel, que conserva la misericordia hasta la milésima generación» (Ex 34,6-7; cf. Sal 86,15; 145,8-9; Joel 2,13). El Señor se apiada *de los vivos y de los muertos*: Al hablar así, Noemí se está refiriendo a su círculo familiar; *los vivos* son ella misma y Rut, únicos supervivientes de la familia, que, aunque han saboreado las amarguras de la vida, ahora experimentan la dulzura de la bondad del Señor que las protege. *Los muertos* son el marido y los hijos de Noemí. Ellos participan también de la misericordia del Señor, porque sus nombres van unidos a los de Noemí y Rut. Parece que el autor está pensando ya en el futuro matrimonio entre Rut y Boaz; sólo así tienen sentido pleno y satisfactorio las palabras de Noemí y se entiende mejor que Dios se apiade de los muertos.

Y añadió Noemí: Ése hombre es pariente nuestro: Por primera vez habla Noemí de su pariente Boaz; el lector tiene noticias de él desde antes de que Rut saliera a espigar [37]. Como sabemos por 2,1 el parentesco de Boaz viene por parte del marido de Noemí, Elimélec; por esto Noemí recuerda que Boaz es *uno de nuestros parientes-protectores*, «es uno de nuestros goeles». La traducción da el sentido de lo que entendemos por un *goel.* Las circunstancias determinarán cómo tiene que responder en concreto Boaz por Noemí y Rut: si con la recuperación del patrimonio familiar o con algo más. En Rut 3-4 serán despejadas todas la dudas [38].

21. Rut comunica además a Noemí el consejo que Boaz le dio: *Únete a mis criados hasta que acaben toda mi siega.* Si comparamos este verso con 2,8 advertimos dos variantes notables. En 2,8 Boaz habla de las criadas: «Únete a mis criadas»; en 2,21 de los criados. Creemos que el masculino *criados* es genérico y abarca indiscriminadamente a criados y criadas [39]. 2,21 completa, además, lo dicho en 2,8 con el complemento *hasta que acaben toda mi siega.* Más que adición se puede hablar de explicación, ya que Boaz había pedido a Rut que no se fuera a espigar a ningún otro campo y que no se alejara del grupo fuera donde fuera (cf. 2,8-9).

22. Noemí aprueba otra vez el plan de trabajo de Rut (cf. 2,2), y aconseja prudentemente a su nuera, como si fuera su propia hija: *Es mejor, hija mía, que vayas con sus criadas.* Noemí sabe que en el campo de siega hay criados y criadas. Si Rut se une a las criadas de Boaz, como el mismo Boaz le había pedido (cf. 2,8), está garantizada la seguridad de la joven Rut en todos los sentidos. Si Rut tuviera que ir de campo en campo, tendría que sufrir quién sabe cuántas molestias y superar muchos peligros.

[37] Ver el comentario a 2,1, especialmente la nota 6. Cf. también P. Humbert, *Art,* 95.
[38] Cf. R.L. Hubbard, *The Book,* 188-189; y el Excursus sobre el *goel.*
[39] Mantenemos íntegra la explicación que hemos dado en el comentario a 2,8.

23. Termina el episodio segundo con un breve resumen del resto de la actividad de Rut en estilo narrativo. Rut *se unió al* grupo de *las criadas de Boaz,* siguiendo los consejos de Boaz (2,8) y de Noemí (2,22). Es curioso observar cómo coinciden Boaz y Noemí cuando se trata de proteger física y moralmente a la joven Rut, procurando evitar cualquier motivo de murmuración por parte de la gente. Rut ciertamente ha recibido un trato de favor al ser admitida como espigadora entre las criadas de Boaz. Éstas espigan para Boaz, a Rut se le permite llevarse a casa todo lo que ha espigado, aun entre las gavillas. Pero Rut sigue siendo espigadora, mientras haya espigas que recoger, sean de cebada o de trigo. Aún no ha llegado la hora de la exaltación. El período de la siega se extendía en la antigüedad desde finales de abril (la cebada) hasta mediado junio (el trigo) [40]. Observaciones recientes discrepan de la antigüedad. En los alrededores de Belén la cebada se recoge a finales de junio y el trigo a comienzos de julio [41].

Mientras tanto Rut seguía viviendo *con su suegra.* Esto quiere decir que en todo el tiempo de la siega Rut pasaba el día en el campo bajo la atenta y protectora mirada de Boaz; al atardecer volvía Rut a Belén y pasaba la noche al lado de su suegra Noemí, no menos protectora de Rut que Boaz.

El autor ha adaptado el ritmo de su relato al ritmo de las labores de la recolección. El final del episodio segundo coincide con el final del trabajo en el campo de siega. El relato queda abierto para el tercer episodio que se desarrollará en la era, continuación de la siega. Estamos, pues, a la mitad de la acción tanto de la recolección como de la bella historia de Rut.

CAPÍTULO TERCERO

Con el capítulo tercero del libro de Rut comienza el tercer episodio de este bello relato. Los dos episodios anteriores han coincidido con los dos primeros capítulos de Rut. Al final del primer episodio teníamos la sensación de que la acción del relato se había terminado: Noemí y Rut llegan a Belén, fin del trayecto campiña de Moab-Belén (1,22). En realidad empezaba otro género de acción para el personaje principal, Rut: cambia el ejercicio de caminar por el de espigar en las tierras de Boaz. También el final del capítulo segundo coincide con el final del tiempo de la siega y, por tanto, del espigar tras los segadores (2,23). La actividad física y laboral de Rut se ha acabado, ¿y ahora qué? ¿Toca esperar otro género de actividad

[40] Dt 16,9-10 cuenta con un plazo de siete semanas desde el principio hasta el final de la siega. Cf. el calendario de Gezer en ANET 320 y G.E. Wright, *Arqueología bíblica* (Madrid 1975) 263-267.

[41] Cf. E.F. Campbell, *Ruth,* 108.

que coincida con la acción literaria del relato? Efectivamente. El relato no ha llegado aún a su punto culminante, pues ni siquiera se ha planteado como problema la suerte de la protagonista Rut. El punto culminante se alcanza en el tercer episodio, cuya exposición y explicación vamos a acometer [1].

IV. PLAN DE NOEMÍ (3,1-18)

Creo sinceramente que toda la acción del episodio tercero o del capítulo tercero del libro de Rut se puede comprender adecuadamente bajo el epígrafe «Plan de Noemí». Desde 3,1 en que Noemí habla con Rut de su deseo de encontrar para ella «un lugar de descanso», hasta 3,18 en que Noemí se refiere al «asunto» en vías de solución, se despliega una actividad concebida y controlada por esta astuta y sagaz viuda.

El plan lo concibe Noemí en la soledad de su casa, manifiesta lo indispensable de él a Rut e inmediatamente hace que se ponga en marcha en la misma era, antes de que termine la recolección del grano. El plan está concebido solamente en líneas generales, con muchas incógnitas que se irán despejando al ritmo de los acontecimientos. Noemí cuenta con la docilidad, la fidelidad, la entereza, la virtud y la juventud de Rut; y con la rectitud, la hombría, la seriedad de Boaz y el afecto que ha manifestado por Rut. Estos tres personajes: Noemí, Rut y Boaz, son los únicos que actuarán en este tercer episodio [2].

Con relación al grado de parentesco de Boaz se suscitan dos problemas legales: el del *goelato* y el del *levirato,* que, aunque bien distintos y diferenciados entre sí, están tratados de forma poco esclarecedora y más bien inadecuada. Para el intérprete ya es un verdadero reto el solo intento de despejar alguna de las incógnitas que implican estos dos problemas [3].

Sobre la perfecta unidad y estructura simétrica de Rut 3 prácticamente no hay discrepancias entre los autores. El episodio consta de tres escenas dialogadas: el centro lo ocupa la importantísima escena de la era entre Boaz y Rut (3,6-15); otras dos escenas con sus respectivos diálogos entre Noemí y Rut, en casa de Noemí, flanquean la escena central de la era: la

[1] E.F. Campbell también cree que «el capítulo 3 contiene los sucesos culminantes de todo el relato de Rut» (*Ruth,* 130).

[2] Solamente Noemí, Rut y Boaz llenan el escenario de la acción sin necesidad de coros ni de personas extrañas (cf. E.F. Campbell, *Ruth,* 130). En la lejanía y como simples referencias o alusiones están las criadas de Boaz (3,2), los jóvenes de Belén (3,10), todo el pueblo (3,11) y el *gō'ēl* o pariente más cercano que Boaz (3,12-13).

[3] Dada la gran dificultad de los temas, dedicaremos dos Excursus a su esclarecimiento exclusivo.

primera en 3,1-5 y la tercera en 3,16-18[4] Las escenas se suceden íntimamente ligadas, su desarrollo es similar al utilizado por el autor en capítulo segundo[5]

Nosotros seguiremos, pues, el mismo orden de las escenas 1 Noemí revela su plan a Rut (3,1-5), 2 Rut pasa la noche en la era con Boaz (3,6-15); 3 Rut de nuevo en casa con Noemí (3,16-18)

1 *Noemí revela su plan a Rut 3,1-5*

El autor es maestro en la utilización del diálogo. En esta breve perícopa la mayor parte del diálogo corresponde a Noemí, puesto que ella es el personaje principal del que arranca toda la acción A Rut le toca jugar un papel secundario, el de ser oidora y fiel realizadora del plan de Noemí, su suegra

3,1 Noemí, su suegra, le dijo –Hija mía, tengo que buscarte un lugar de descanso, para que seas feliz
2 Ahora bien, resulta que Boaz, con cuyas criadas has estado, es pariente nuestro He aquí que esta noche va a aventar la parva de cebada
3 Tú lávate, perfumate, ponte el manto y baja a la era. Que él no te vea hasta que haya terminado de comer y beber
4 Y cuando se eche a dormir, fíjate dónde se acuesta, vas, le destapas los pies y te acuestas allí Él te dirá lo que has de hacer.

5 Y ella le respondió· –Haré todo lo que me dices.

1 «tengo que buscarte» en TM precede el giro interrogativo negativo *hᵃlo'*, «¿*No* tengo que buscarte?», lo mismo en 2,8 y en 3,2 «para que» *'ᵃser* como conjuncion, "de modo que" o "para que", como pronombre relativo seria "en el que"

2 «resulta que Boaz», con interrogativo negativo *hᵃlo'*, como en v 1 «¿Acaso Boaz no ?« «aventar la parva de cebada» lit «aventar la era de cebada», metonimia el lugar por lo que hay en el (cf P Jouon, *Ruth*, 67)

3 «lavate, perfumate, ponte baja» cuatro perfectos, cada uno con *waw* conversiva, lit «y te lavaras, y te perfumaras » «ponte el manto» lit «ponte tu manto sobre ti» «que el no te vea» Nifal = «que no seas reconocida por él (el hombre)»

4 «y cuando» traduce *wîhî*, yusivo defectivo *et sit*, en lugar de *wᵉhayah* (cf P Jouon, *Ruth*, 69) «fijate donde» lit «y observaras el lugar en que» «los pies» lit «el lugar donde están sus pies» (cf J M Sasson, *Ruth*, 69)

5 «me» hay que leer *'elay, qᵉrê wᵉlo' kᵉtîb*, como en v 17

[4] Cf M Haller, *Die Funf*, 13 15, G Gerleman, *Ruth*, 30, E Würthwein, *Ruth*, 17, J de Waard, *Translator'*, 164-165, W S Prinsloo, *The theology*, 336, E F Campbell, *Ruth*, 130, R L Hubbard, *The Book*, 196

[5] De los autores citados en nota anterior ver especialmente a J de Waard, W S Prinsloo, E F Campbell y R L Hubbard

3,1-5. La preocupación de Noemí por Rut es real y sincera, como lo ha demostrado desde el principio en Rut 1 En su mente bulle la idea del posible casamiento de Rut con Boaz Con certeza no sabe si y como se va a realizar, pero ha concebido un plan arriesgado. Que Rut aborde directamente a Boaz en el momento mas oportuno, el mas inesperado para el mismo Boaz La expectación es máxima en los actores y en los lectores u oyentes

Desde antiguo los comentaristas se han preguntado por la moralidad del plan de acción que Noemí propone a Rut[6] ¿No es censurable que una joven se ofrezca así a un hombre en la obscuridad y soledad de la noche? El autor mismo barrunta algo al poner en boca de Boaz la sentencia de 3,14 «Que no se sepa que la mujer ha venido a la era»[7] Sin embargo, no podemos pasar por alto el cambio de mentalidad en las diversas culturas, aunque no nos está permitido trasladar sin más nuestras normas de conducta a otros tiempos remotos, sí podemos intentar descubrir los motivos que tenía el autor para hacer que Noemí y Rut y Boaz actuaran de una manera determinada

1 La escena se desarrolla en un clima sereno, en la paz y tranquilidad del hogar de Noemí en Belén (cf 2,23)[8] Noemí se ha mostrado con Rut como una verdadera madre También es verdad que Rut se ha portado no ya como una nuera fiel, sino como una hija, y aún mejor las mujeres de Belén llegan a decir de ella a Noemí «Tanto te quiere, que vale más que siete hijos» (4,14) Las relaciones entre suegra y nuera son, pues, las de una madre con su hija Noemí la llama repetidas veces «Hija mía» Ésta no es una palabra vacía de contenido

Desde que Rut se adhirió a Noemí definitivamente (cf. 1,16-18), ella hace las veces de padre y de madre, y por eso está pensando en un posible y conveniente matrimonio de Rut[9], que la haga feliz, pues bien se lo me-

[6] Sobre la variedad de pareceres de autores antiguos vease C C a Lapide, *Commentaria in librum Ruth* 243, H W Hertzberg *Das Buch*, 270, W Leonard, *Rut*, 247h, W Rudolph, *Das Buch* 54, E Wurthwein, *Ruth* 17 18, E F Campbell, *Ruth*, 130 132, R L Hubbard *The Book* 196

[7] Son curiosas las justificaciones que algunos autores dan de la conducta de Noemi y de Rut Cornelio a Lapide escribia en el siglo XVII Non libido ad hoc eam compulerat, sed religio erat hortata› (*Commentaria*, 243), mas recientemente [1956] W Leonard adoctrinaba La manera como se efectuo la peticion envolvia un riesgo moral, pero el motivo era bueno, los medios meramente peligrosos –no malos–, las personas que entraban en juego eran virtuosas y la intencion de Noemi completamente digna de loa» (*Rut*, 247h) Por su parte H W Hertzberg acude nada menos que a la providencia divina ‹El proceder de Noemi no es censurable ni moral ni teologicamente, se intenta ayudar a explicar la providencia divina aqui como en el caso de Abrahan y de Sara (Gen 16)» (*Das Buch*, 270)

[8] P Humbert exclama «¡Que cuadro de clasica belleza ha sabido escoger el autor para esta escena! No es un paraje escabroso o de rincones salvajes, como convendria a amantes romanticos Es un paisaje tranquilo y armonioso, con lineas tranquilas, de atmosfera serena» (*Art*, 98)

[9] W Nowack escribe «Como de costumbre los padres se preocupan del matrimonio, asi aqui Noemi» (*Ruth*, 194), cf Eclo 7,23-25

rece una nuera tan buena. Noemí tiene las preocupaciones de una madre y viuda en Israel[10]: procurar ante todo un marido para su querida y fiel nuera, Rut. El «lugar de descanso» para una joven viuda en aquel tiempo no es otro que un hogar propio, es decir, la casa de su marido[11]. Esto mismo es lo que ya pedía Noemí para sus dos nueras a la salida de la campiña de Moab: «Que el Señor os trate con piedad, como vosotras lo habéis hecho con los muertos y conmigo. El Señor os conceda encontrar descanso a cada una en casa de un marido» (1,8-9). La diferencia está en que en 1,8-9 es el Señor el que tiene que concederles el descanso a Orfá y Noemí; aquí en 3,1 no es el Señor sino Noemí la que busca el descanso para Rut. ¿Acaso se contradice el autor? Nada de eso. Él sabe que Dios actúa por medio de sus criaturas; en este caso, en la acción de Noemí hay que descubrir la acción de Dios[12].

2. El autor introdujo por primera vez a Boaz en el relato en 2,1, al referir de modo indirecto que «Noemí tenía, por parte de su marido, un pariente de buena posición, de la familia de Elimélec, llamado Boaz». Noemí vuelve a recordar en 2,20 el parentesco de Boaz y, además, su carácter de *gō'ēl*, y expresamente se lo hace saber a Rut, llamándole «pariente nuestro, uno de nuestros "goeles"». Rut misma se lo va a recordar a Boaz en 3,9: «Tú eres *gō'ēl*, y éste lo reconoce lealmente: «Es verdad que yo soy *gō'ēl*» (3,12a); pero al mismo tiempo le comunica que hay otro más cercano que él (3,12b; cf. 4,1.4). Por el Excursus sobre *gō'ēl* sabemos que todo *gō'ēl* es pariente de sangre o consanguíneo; lo que aún no sabíamos es que también son *gō'ēl* los parientes solamente afines, no de sangre, al menos los más cercanos. En el momento presente en que Noemí empieza a revelar a Rut su plan para conseguirle «un lugar de descanso», un marido, le recuerda que Boaz es su pariente, incluyendo a Rut, viuda de Majlón, en la familia de Elimélec.

Marido de Rut podría ser cualquiera que le ofreciera garantías de seguridad para que fuera feliz en el futuro. Pero Boaz es, sin duda, el candidato número uno entre todos los que pueden aspirar a casarse con Rut (cf. 3,10), no sólo porque se ha mostrado extremadamente generoso, bondadoso y delicadamente afectuoso con ella en el campo de la siega, sino por-

[10] Cf M Haller, *Die Funf*, 13

[11] E F C Rosenmüller interpreta muy bien el *mānoah*: «*Quies* hic est vita tuta sub praesidio mariti Alii *locum quietis* interpretantur, i e. domum mariti, in qua posset a vita vaga et laboriosa quiescere» (*Scholia*, 466)

[12] R L Hubbard desarrolla con más amplitud en qué consiste la acción providencial de Dios «Noemí ha comenzado a responder a su propia plegaria Ella planea un camino en el que las acciones divinas y humanas trabajan juntas Los creyentes no tienen que esperar pasivamente que sucedan los sucesos; más bien ellos deben tomar la iniciativa, cuando la oportunidad se presenta Asumen que Dios da la oportunidad En el caso de Noemí, algunos sucesos presumiblemente formarían parte del "pago completo" del Señor a Rut (cf 2,12) Teologicamente el Señor actua *en* los hechos de Noemí lo que hace Noemí al mismo tiempo lo hace Dios, sus actos ejecutan los planes de Dios» (*The Book*, 199)

que tal vez Noemí esté pensando, al menos implícitamente, en la descendencia legal de sus difuntos (su marido y su hijo Majlón, el que fue esposo de Rut). Noemí, ya mayor, sabe que no puede tener hijos que sustituyan a los que murieron (cf. 1,11-13); pero cree que Rut, a la que considera parte integrante de su familia, si se casa con un familiar de su marido, puede suscitar la descendencia deseada (cf. 3,2.4.18; 4,5.10.15-17)[13].

La estrategia de Noemí para que Rut conquiste a Boaz se pone en movimiento. La hora escogida coincide con el momento culminante de todo el período de la recolección: el momento de aventar la parva trillada, cuando se separa el grano de la paja: *He aquí que esta noche va a aventar la parva de cebada.* Terminada la operación de la trilla en la era, allí mismo se apilaba la mies trillada en un montón alargado. Para aventar la parva se esperaba a que soplara un viento suave, que solía coincidir con la brisa de poniente que soplaba a la caída de la tarde. En lo que a la forma de recolectar la cosecha se refiere, en los países de la cuenca mediterránea se ha seguido haciendo de la misma manera hasta que se han introducido los medios mecánicos hacia la mitad de este siglo XX. ¿Por qué, sin embargo, el texto hebreo habla de «esta noche» (*hallāy'lāh*) y no de «esta tarde» (*hā'ereb*: cf. 2,17)?[14]. La estrategia del autor se centra en lo que va a ocurrir a partir de la hora del crepúsculo: «esta noche», y quiere que también el lector esté atento a ello[15].

¿Por qué iba a estar Boaz en la era aquella noche? Entre los agricultores se acostumbraba a guardar durante toda la noche el grano ya aventado, por la facilidad con que podía ser robado; pero Boaz contaba con criados suficientes como para que no fuera necesario que él pasara la noche al sereno. Una razón más poderosa tenía que urgir a Boaz a pernoctar en la era. Probablemente era costumbre celebrar festivamente la recolección, cuando el grano estaba ya a punto de ser llevado a los graneros. Esto explicaría que Noemí supiera, como lo sabía todo Belén, que Boaz celebraba esta noche el acontecimiento en la era y después iba a pasar allí mismo la noche. Por los datos del relato no podemos deducir que la comida especial o banquete tuviera algún sentido religioso añadido[16].

3-4. Es importante subrayar que el encuentro que Noemí prepara es el de un hombre y el de una mujer, detalle que el mismo texto insinúa al hablar de «hombre» y de «mujer» (cf. vv. 8.14.16 y 18).

[13] Como se explicará más adelante y, sobre todo, en los Excursus, no se sabe en qué leyes o costumbres podría apoyarse el autor para considerar que un posible hijo de Rut sea considerado el descendiente legítimo de la estirpe de Elimélec (cf W Rudolph, *Das Buch*, 65)

[14] No admitimos que *hallay'lāh* tenga aquí el sentido de *esta tarde*, como defiende P Joüon (*Ruth*, 67) Como responde E F Campbell, el autor podría haber usado con más propiedad el término *hā'ereb* «esta tarde», que ya conocemos por 2,17 (cf *Ruth*, 119, cf también J M Sasson, *Ruth*, 65)

[15] Cf E F Campbell, *Ruth*, 119, R L Hubbard, *The Book*, 201 nota 22, J M Sasson, *Ruth*, 65

[16] Cf J M Sasson, *Ruth*, 65

Tú lávate, perfúmate, ponte el manto: Rut debe prepararse para el encuentro con Boaz como se prepara una novia para la boda (cf. Ez 16,9-14; Ester 2,12; Judit 10,3-4) [17]. No hay duda de que Noemí con su plan de acción quiere que Boaz quede prendado del encanto de Rut, por lo que su belleza natural debe ser realzada aún más por una toilette adecuada. *Ponte el manto*: se refiere al gran manto que cubría todos los vestidos y que, al parecer, se identifica con el *mitpaḥat* (gran manto o velo) de v. 15 [18]. *Baja a la era*: La era va a ser el lugar escogido para el gran encuentro. Lugar abierto donde se reúne el fruto de los trabajos de todo un año, símbolo claro de abundancia y plenitud. La obscuridad y el silencio profundo de la noche aumentan el sentido de misterio que rodea este encuentro entre Rut y Boaz, de importancia trascendental para el desenlace del relato [19].

Que él no te vea: El elemento sorpresa es muy importante para que el plan de Noemí tenga el mayor efecto en Boaz. El autor utiliza además como elemento estructurante de la narración el ocultamiento, el secreto, teniendo como aliado natural la obscuridad de la noche (cf. 2,14). *Hasta que no haya terminado de comer y beber*: No quiere decir que cuando haya terminado ya sí la puede ver, sino que se ha de conseguir que Boaz coma y beba despreocupado de todo. El momento de mostrarse a él ya llegará, sin que se especifique cuándo. De esta manera el relato mantiene la atención y tensión de los lectores y oyentes en todo momento.

Cuando se eche a dormir: Después de una buena cena festiva, en que tal vez se ha bebido más de lo habitual, el sueño suele ser rápido y profundo. Con Boaz estaban sus criados que habían soportado el duro trabajo del día. Con más razón, pues, se quedarían muy pronto profundamente dormidos. *Fíjate dónde se acuesta*: Ciertamente sería al aire libre, junto a la parva, en el lado que lo resguardaba mejor de la brisa y del relente nocturnos, no muy lejos de los criados (cf. v. 7). *Vas, le destapas los pies y te acuestas allí*: Éste es el momento más delicado en todos los sentidos. Era necesario que Boaz no advirtiera nada todavía, por esto habría que esperar a que estuviera dormido. La operación de destapar los pies de Boaz y de acostarse por parte de Rut se ha prestado a toda clase de comentarios con fundamento en el mismo texto. Las sentencias de los intérpretes se pueden dividir en dos: la que entiende eufemísticamente *los pies* por los órganos sexuales [20] y la que no ve en *los pies* intención alguna eufemística,

[17] Cf. H.W. Hertzberg, *Das Buch*, 272; P. Humbert, *Art*, 98-99; R.L. Hubbard, *The Book*, 202.
[18] Cf. P. Joüon, *Ruth*, 69; R.L. Hubbard, *The Book*, 201-202. No es creíble que Rut llevara puesto únicamente este manto como vestido. Si así fuera, al quitárselo se quedaría totalmente desnuda ante Boaz, como opina K. Nielsen (cf. *Le choix*, 206).
[19] No entramos en la discusión, a nuestro juicio estéril, sobre la localización de la era con relación a Belén, si más arriba o más abajo (cf. P. Joüon, *Ruth*, 69; G. Gerleman, *Ruth*, 31; E.F. Campbell, *Ruth*, 120.118-119).
[20] Cf. J. Gray, *Ruth*, 417. En muchos pasajes de la Escritura *los pies* están por el sexo masculino (cf. Ex 4,25; Jue 3,24; 1 Sam 24,4; Is 6,2; 7,20, etc); por el sexo femenino (cf. Dt 28,57; Ez 16,25, etc.).

sino materialmente los pies o el lugar donde están los pies [21]. Esta segunda sentencia puede añadir o no un matiz pretendidamente ambiguo dentro del simbolismo que apunta al matrimonio [22]. Nos adherimos a esta sentencia con matiz simbólico: Rut deberá descubrir la parte que cubre los pies de Boaz y acostarse allí. El gesto conlleva ciertamente una gran fuerza simbólica que dice relación directa a una petición de ser tomada como esposa. Este gesto será confirmado por otros a continuación y por el diálogo mantenido entre Boaz y Rut (cf. vv. 9-10).

5. Rut está de acuerdo en todo con el plan de Noemí, su suegra. La joven oye los consejos de la más anciana, pero de ninguna manera obedece automáticamente. Veremos cómo Rut actúa en todo momento con pleno conocimiento de lo que hace, interpretando a su modo y de forma flexible y original las orientaciones de Noemí.

2. *Rut pasa la noche en la era con Boaz: 3,6-15*

Llegamos a la escena central de este episodio tercero. El diálogo es vivo, animado, no tiene desperdicio. La figura de Boaz se eleva majestuosamente en el silencio de la noche; Rut le hace réplica sin desmerecer en nada su actitud resuelta.

3,6 Después [Rut] bajó a la era e hizo exactamente lo que había ordenado su suegra.
7 Boaz comió, bebió y le sentó bien. Luego fue a acostarse al borde del montón de grano. Ella llegó sigilosamente, le destapó los pies y se acostó.

8 A media noche el hombre sintió un escalofrío, miró alrededor y vio una mujer echada a sus pies.
9 Preguntó: –¿Quién eres? Ella dijo: –Yo soy Rut, tu servidora. Extiende tu manto sobre tu servidora, pues tú eres mi pariente-protector.
10 Él dijo: –El Señor te bendiga, hija mía. Tu última obra de piedad es mejor que la primera, al no ir tras ningún joven, pobre o rico.
11 Bien, hija mía, no tengas miedo, haré por ti lo que me digas; pues ya saben todos los del pueblo que tú eres una mujer virtuosa.
12 Es verdad que yo soy tu pariente-protector, pero hay otro más cercano que yo.
13 Quédate aquí esta noche, y mañana por la mañana, si él quiere protegerte, que lo haga enhorabuena; pero si no quiere, lo haré yo, ¡vive Dios! Acuéstate hasta la mañana.

[21] Cf. P. Joüon, *Ruth*, 69; P. Humbert, *Art*, 99; O. Loretz, *Gotteswort*, 57.
[22] Cf. E.F. Campbell, *Ruth*, 121.131; R.L. Hubbard, *The Book*, 203; J.M. Sasson, *Ruth*, 70-71.

14 Ella durmió a sus pies hasta la mañana y se levantó antes de que la gente pueda reconocerse, pues pensó él Que no se sepa que la mujer ha venido a la era

15 Boaz le dijo. –Trae el manto que te cubre y sujétalo Ella lo sujetó y él midió seis medidas de cebada, se las cargó y ella volvió al pueblo.

6 «exactamente lo que» lit «segun todo lo que» (cf Jouon 139e N, *Ruth*, 70)

7 «le sento bien» lit «se sintio bien su corazon» «al borde» o «en el extremo»

8 «a media noche» lit «y sucedio que a media noche» «y vio una mujer» lit «y he aquí una mujer»

9 «tu manto» o «el borde de tu manto» corresponde al singular *k*ᵉ*napeka*, muchos Mss tienen una lectura en plural *k*ᵉ*napeyka* (cf BH³), que habria que traducir por «tus alas» (cf 2,12) «pues tu eres mi pariente protector» lit «pues tu eres *gō'ēl*» liberador, redentor, valedor, protector (cf Excursus sobre *go'el*)

10 «el Señor te bendiga» lit «bendita seas del Señor»

11 «lo que» lit «todo lo que» «ya saben todos los del pueblo» lit «sabe toda la puerta [la asamblea que se reune a la puerta de la ciudad] de mi pueblo»

12 «es verdad que» lit «y ahora pues es verdad que» *'m* es *k*ᵉ*tîb w*ᵉ*lo' q*ᵉ*rê* «hay otro» lit «hay otro *go'el*»

13 «quedate aqui» lit «pasa la noche», «pernocta» «esta noche» acusativo de tiempo equivalente a «el resto de la noche» (cf P Jouon, *Ruth*, 75, R L Hubbard, *The Book*, 218) «que lo haga», es decir, que se porte como un *gō'el* «enhorabuena» lit «esta bien» «si el no quiere» lit «si no quiere hacer de *go'el* tuyo» «lo hare yo» lit «hare de *go'el* tuyo»

14 «la gente pueda reconocerse» lit «uno pueda reconocer a su amigo» «pues penso» según P Jouon «*wyy'mr* explica lo que precede *porque el (se) dijo* (= *pensó*) Este empleo explicativo no es raro (cf Jouon 118 j) el equivalente *kî 'āmar* en v 17» (P Jouon, *Ruth*, 77)

15 «Boaz le dijo» lit «y el dijo» «y ella volvio» corrige el TM («y él volvio»), cf Vg BHS

3,6-15 En esta escena principal predomina el diálogo entre los dos únicos personajes Boaz y Rut El autor utiliza lo menos posible, lo imprescindible, el elemento narrativo, para que el diálogo fluya con naturalidad y sin la más mínima fisura La impecable forma literaria externa corresponde al amplísimo y profundo contenido que revela la grandeza humana de los dos protagonistas

6-7 El v. 6, en estilo narrativo, marca bien la transición, el paso de la escena en casa de Noemí a la era de Boaz[23] El autor interpreta los consejos que Noemí ha dado a Rut en 3,3-4 como verdaderas órdenes; a Rut la presenta como ejecutora perfecta del plan de Noemí *e hizo exactamente*

[23] Cf R L Hubbard, *The Book* 206

El relato se centra únicamente en Boaz y Noemí, por esto nada dice de los criados que, sin duda, acompañaban a Boaz en la comida y bebida de aquella noche tan especial Boaz no abusó ni de la comida ni de la bebida, el texto dice expresamente que *le sentó bien*, que «su corazón se sintió bien» Boaz no sólo estaba satisfecho por la buena comida y bebida, sino que interiormente y como persona se sentía bien, en paz y en perfecta armonía consigo mismo y con su entorno natural y humano Con este magnifico estado de ánimo *fue a acostarse al borde del monton de grano* El mismo grano le serviría de mullido colchón, o la fina paja que estaba cerca del montón de grano En estas circunstancias Boaz y, por supuesto, los criados que le acompañaban, se dormirían rápidamente Entonces entra en acción Rut que, hasta ahora, estaría escondida, al acecho con el máximo cuidado -*sigilosamente*-, para no despertar a nadie, se acercó, *le destapo los pies* a Boaz *y se acostó* allí mismo Así cumplía al pie de la letra lo que le había dicho Noemí en v 4. Según algunos intérpretes los verbos utilizados, los gestos y la obscuridad de la noche podrían insinuar veladamente relaciones íntimas entre Boaz y Rut[24] No podemos excluir que el autor haya pretendido cierta ambiguedad para que el relato suscite mayor interés en los lectores u oyentes Sin embargo, no se requiere en absoluto el intercambio sexual entre los dos protagonistas para el desarrollo ulterior de la acción, más bien ésta se opondría a él, pues Boaz hubiera quedado desarmado ante su competidor[25]

8 Llegada la *media noche* la acción se mantiene en suspenso Es fácil recurrir al sentido trascendente del silencio de la media noche[26], pero esto sería salirse del texto y del contexto del relato, al atribuirles un sentido muy discutible El autor construye un relato con datos verosímiles Con el paso de las horas nocturnas la temperatura al aire libre baja considerablemente, pues Belén está por encima de los 700 metros sobre el nivel del Mar Mediterráneo No es extraño que Boaz sintiera un poco de frío, *un escalofrío*, llegada la media noche Boaz se despierta y, al intentar arroparse mejor, *vio una mujer echada a sus pies* En el relato el autor escoge bien las palabras No es arriesgado aventurar que en este verso concreto el autor ha prescindido intencionadamente de los nombres propios Boaz y Rut, en su lugar utiliza los genéricos *el hombre* (*ha'îš*) y *una mujer* (*'iššah*) La elección de orden estilístico está acorde con la obscuridad de la noche que impide la identificación de los individuos Además, así parece que se subraya mejor la importancia del encuentro nocturno se trata del encuentro

[24] Cf E F Campbell, *Ruth*, 131-132, R L Hubbard, *The Book*, 209 210

[25] M J Bernstein representa a la mayoria aplastante de los interpretes al escribir «Una lectura atenta del tercer capitulo de Rut parece indicar que Boaz y Rut se abstienen de actividad sexual durante su cita en la era La sentencia "y ella se echo a sus pies" puede estar destinada a excluir la suposicion del lector de que ocurrio tal comportamiento» (*Iwo*, 16, cf P Humbert, *Art*, 99)

[26] Asi lo hace, por ejemplo, J M Sasson, que aduce los pasajes de Ex 11,4, 12,29, Jue 16,3, Mt 25,6 (cf *Ruth*, 74, ver tambien J Vílchez *Sabiduria* [1990], 446-447 sobre Sab 18,14-16)

de *un hombre* y de *una mujer* Para gran sorpresa de Boaz –*el hombre*– surge de la obscuridad *una mujer* («y he aquí una mujer»), *echada a sus pies*, todo un misterio que inmediatamente va a intentar solucionar

9 En plena obscuridad la mujer (Rut) tiene ventaja sobre el hombre (Boaz), pues ella sí sabe quién es él y qué es lo que ella misma pretende conseguir con su astuto y arriesgado ardid, él, sin embargo, ni sabe quien es ella, ni qué significa su extraña presencia

Lo primero que interesa a Boaz es identificar a esta mujer *¿Quien eres?* Más adelante verá qué es lo que quiere La mujer contesta en seguida· *Yo soy Rut* Boaz debió de quedar gratamente asombrado La primera vez que la había visto, espigando a plena luz del día, se había interesado por ella y el capataz le había informado de lo que ya era del dominio público (cf 2,5-6) El posterior trato personal de Boaz con Rut había confirmado lo que la gente en general pensaba sobre Rut El conocimiento más cercano de ella había despertado en Boaz un afecto de protección que le haría llamarla «hija mía», y algo más personal y profundo que nosotros llamaríamos enamoramiento, que le llevaría a intentar conseguirla como esposa después de observar las más estrictas normas legales

En la respuesta directa de Rut a Boaz no se hace mención del gentilicio «la moabita», como innecesario; en su lugar se añade un rasgo de pura cortesía, muy propio de la mujer que se dirigía a un varón· *tu servidora* (dos veces)[27] Pero Rut no se contenta con responder con suma modestia identificándose personalmente Hasta ahora ha cumplido fielmente lo que Noemí, su suegra, le había ordenado, ha seguido sus instrucciones, como si pertenecieran a un rito legal o religioso Desde este momento Rut toma la iniciativa y se dirige directamente a Boaz no con simples gestos o rodeos, sino con palabras que obligarán a Boaz a definir inequívocamente su actitud con relación a ella *Extiende tu manto sobre tu servidora.* El momento es demasiado solemne como para no ver en esta sentencia un sentido más profundo que el mero gesto de cubrir materialmente a Rut con el manto o con el extremo del manto, para evitar que Rut pase frío el resto de la noche Los interpretes de todos los tiempos han descubierto en esta petición de Rut. que Boaz la cubra con su manto, un sentido simbólico Casi unánimemente la han entendido como una petición de matrimonio El Targum representa el sentir unánime del rabinismo, la interpretación

[27] J M Sasson cree encontrar una distincion entre *'amah* y *siphah* ‹Al usar el termino *'amah,* Rut se imagina a si misma de mas categoria entre aquellas mujeres que pueden ser tomadas por un hombre libre o como concubina o como esposa› (*Ruth*, 81, ver tambien P Joüon, *Ruth*, 57, A Jepsen, *Amah und Schiphchad* VT 8 [1958] 295, R L Hubbard, *The Book*, 211) Pero no parece que sea conveniente admitir esta distincion, al menos en el libro de Rut, pues *amah* y *siphah* son sinonimos en muchos pasajes similares con *'amah* cf 1 Sam 1,16, 2 Sam 14,16, 20,17, 1 Re 1,13 17, con *siphah* cf 1 Sam 1,18, 2 Sam 14,6 7 12 15 17 19, 2 Re 4,2 16 La version griega en todos los pasajes es la misma *doule*, y la latina siempre *ancilla* (cf W Rudolph, *Das Buch*, 55, E F Campbell, *Ruth*, 101 123)

judía del pasaje· «Que tu servidora sea nombrada con tu nombre tomándome como esposa»[28] Los Santos Padres y escritores cristianos hasta bien entrada la Edad Media no discreparon del sentir de los maestros judíos[29] A esta corriente, que viene de antiguo, se han unido los intérpretes modernos hasta nuestros días[30]

Algunos prefieren dar a la palabra de Rut otro sentido simbólico, el de petición de ayuda y protección[31] Estos autores se fijan mas en la fundamentación de la petición de Rut (final de v. 9) que en el gesto mismo de cubrir con el manto y en su larga tradicion literaria extrabíblica

Mi opinión particular es que Rut está pidiendo a Boaz que la acepte como esposa, adhiriéndome así a la tradicion multisecular. Pero, a mi entender, la dificultad del verso no está en determinar cuál es el significado simbolico del manto que cubre, sino en la razon que ha movido al autor a entrelazar la petición de matrimonio con el motivo del *go'el*[32] Si se admite esto, Rut 3,9 sería el único pasaje de la sagrada Escritura en que se relaciona el matrimonio con el *go'el* El matrimonio con una viuda sin hijos varones pudo ser obligatorio para el hermano más cercano del marido difunto: ley del *levirato*, pero en ningún caso para el *gō'ēl* El *go'el* era el pariente mas próximo que estaba obligado a *rescatar* la tierra-heredad familiar para que no saliera del clan, a *redimir* a los familiares caídos en la esclavitud por causas diversas, a *vengar* la sangre derramada dentro de los límites estrictos que marcaba la ley y, ya en sentido amplio, a proteger a los parientes consanguíneos débiles[33]. ¿Es cierto que el autor de Rut piensa que entre los deberes del *go'el* está también el de casarse con la viuda sin descendencia masculina?[34] No habría dificultad en responder afirmativamente si el *go'ēl* fuera hermano del difunto, es decir, cuñado de la viuda, porque en este caso *gō'ēl* y *levir* serían la misma persona. Fuera de este caso

[28] Cf E Levine, *The Aramaic*, 89

[29] Ver testimonios en C a Lapide, *Commentaria*, 243b, E F C Rosenmüller *Scholia* 471, cf tambien P A Kruger, *The hem*

[30] Casi todos los autores aducen el pasaje de Ez 16 8 como ilustrativo de Rut 3,9, cf W Nowack *Ruth*, 195, G A Cooke, *The Book*, 11, P Jouon, *Ruth*, 73, F M Abel, *Le livre*, 158, W Rudolph, *Das Buch*, 55-56, F Asensio, *Rut*, 225, E Wurthwein *Ruth*, 18, G E Wood, *Rut*, 692, C M Carmichael, *A Ceremonial*, 332-333 [incluyendo el acto sexual], E F Campbell, *Ruth*, 123, E W Davies *Inheritance*, 144, R.L Hubbard, *The Book*, 212, J M Sasson, *Ruth*, 81, J Scharbert, *Rut*, 22

[31] Asi por ejemplo, F de Hummelauer, *Commentarius*, 386, L C Fillion, *Le livre*, 206 M Haller cree que pueden aceptarse ambos sentidos, pues, segun el, ha sido el autor el que ha pretendido que sea el lector el que se decida por uno u otro sentido simbolico, como confirma el recurso a la figura del *go el* (cf *Die Funf*, 14) Admiten tambien los dos sentidos simbolicos H H Rowley, *The marriage*, 92, R Tamisier, *Le livre*, 320-321 y L P Smith, *The Book*, 845

[32] Intentaremos por ahora dar una explicacion suficientemente razonable de tal conexion reservando para los Excursus sobre el *go el* y el *levirato* una investigacion mas a fondo y completa

[33] Cf todo el Excursus sobre el *goel*

[34] Asi opinan, por ejemplo, F M Abel, *Le livre*, 156 nota d), W Rudolph, *Das Buch*, 64, G Gerleman, *Ruth*, 28, R L Hubbard, *The Book*, 213 Sin embargo, lo niega explicitamente M D Goulder en *Ruth*, 308

no se ve cómo se puede obligar al *gō'ēl* a casarse con la viuda, si nos atenemos a la legislación por nosotros conocida (cf. Dt 25,5-10).

En 3,9 Rut justifica su atrevimiento, diciendo: «tú eres mi pariente-protector (*gō'ēl*)». Boaz admite en su respuesta que es *gō'ēl* de Rut, si bien con una modificación accidental: «Hay otro *gō'ēl* más cercano que yo» (3,12). Ciertamente Boaz no era cuñado de Rut; era solamente pariente de Elimélec, difunto marido de Noemí (cf. 2,1); por lo tanto, familiar por afinidad bastante lejano, no consanguíneo. *Gō'ēl* aquí tiene un sentido amplísimo: pariente afín, en grado ciertamente nada cercano. Decir que Boaz tiene obligación de casarse con Rut a causa de la ley del *levirato* es una afirmación sin fundamento legal conocido. Es muy probable que, en el medio en que se mueve el autor de Rut, se haya creado una confusión entre el ámbito del *levirato* y el del *gō'ēl*, señal inequívoca de que tales instituciones legales en la práctica ya no tenían vigencia.

10. Boaz reconoce inmediatamente a Rut en su respuesta, a pesar de la obscuridad que los envuelve. El diálogo se desarrolla con fluidez. Responde Boaz con una larga y enjundiosa intervención que el autor ha elaborado con esmero. En todo momento Boaz se dirige a Rut con un tono sumamente amable, sin reproche alguno, sino aprobando su modo de proceder.

El discurso de Boaz está enmarcado por las dos referencias al Señor en v. 10 y v. 13: el tono religioso del mismo es, pues, evidente. El autor, por tanto, no descubre nada reprochable en la conducta de Rut, sino todo lo contrario. Él cree que lo que Rut acaba de hacer es digno de la bendición del Señor, por lo que hace decir a Boaz: *El Señor te bendiga.* Recordemos que Rut ha elegido libremente ponerse bajo el amparo del Señor, Dios de Israel (cf. 2,12). Boaz, israelita de abolengo, y con él todos los lectores israelitas, aprueban la conducta de Rut, como perfectamente ajustada a la ley, que es la Ley del Señor.

Otra vez vuelve a aparecer el sentimiento proteccionista y paternal de Boaz hacia Rut, llamándola: *Hija mía.* A continuación Boaz interpreta lo que acaba de hacer Rut en v. 9; lo considera no una temeridad, un tentar a Dios, como fácilmente podría parecernos a nosotros, sino *una obra de piedad,* porque es conforme a la ley y merece la bendición del Señor. En la escala de valores del autor –la que reflejan las palabras de Boaz– esta última acción de Rut es de más valor que *la primera*: nada menos que dejar a sus padres, su pueblo natal y unirse para siempre a su suegra Noemí, a su pueblo y a su suerte (cf. 2,11)[35]. Rut es consecuente con la libre elección que hizo (cf. 1,16): ha unido irrevocablemente su vida y su destino definitivo al de su suegra Noemí. Por esto, aunque según la ley Rut es libre para casarse con quien quiera y la juventud llama a la juventud, ella no busca un

[35] Cf P Jouon, *Ruth,* 74, F-M Abel, *Le livre,* 158 nota h, R L Hubbard, *The Book,* 214.

nuevo marido, *ningún joven, pobre o rico,* fuera del ámbito familiar al que pertenece Noemí. Boaz era, sin duda, mayor que Rut; cuánto no lo sabemos; era, además, un hombre rico (cf. 2,1), un buen partido para una viuda joven y pobre. Pero no creo que nadie pueda acusar razonablemente a Rut de cobardía por haber elegido a Boaz en vez de a un joven pobre, como si esto significara preferir la seguridad económica (Boaz) a la incertidumbre de la pobreza (el joven pobre)[36].

11. Boaz intenta transmitir a Rut calma y sosiego: *No tengas miedo,* aunque en ningún momento Rut ha dado muestras de ansiedad o de inquietud. Realmente Rut no puede tener miedo de nada ni de nadie, pues el poderoso Boaz proclama que está de su parte: *Haré por ti lo que me digas.* Ella ha manifestado ya en v. 9 lo que desea de él, que la tome por esposa. En este contexto, las palabras de Boaz no pueden significar sino que ha decidido resueltamente tomar a Rut en matrimonio. ¿Desde cuándo ha tomado Boaz esta determinación? Está claro que en la mente del autor Boaz y Rut terminarán casándose. El relato lo va manifestando paso a paso, aunque el lector lo está previendo y deseando desde el momento en que se vieron por primera vez en el campo de la siega. Boaz ha tenido tiempo suficiente para madurar su decisión. Él es hombre principal en Belén, al que no le puede ser indiferente la opinión pública. En un pueblo relativamente pequeño, como es Belén, todo el mundo conoce a todo el mundo. La fama de todas las personas corre de boca en boca, especialmente la de las mujeres. Con toda seguridad a Rut, la moabita, la han observado y vigilado escrupulosamente; y más cuando con bastante probabilidad ha corrido la voz de que Boaz la miraba con buenos ojos. Sin embargo, Rut ha salido aprobada y con nota excelente del examen rigurosísimo que le han hecho las betlemitas: *Saben todos los del pueblo que tú eres una mujer virtuosa.* Magnífico argumento en el que Boaz se va a apoyar para llevar a feliz término lo que tanto desea. Sólo existe una dificultad de tipo legal; pero Boaz sabe muy bien cómo hay que afrontarla para solucionarla favorablemente.

12. Boaz expone la dificultad. Acepta efectivamente lo que Rut había dicho de él en v. 9: «Tú eres mi pariente-protector». Él es *gō'ēl* de Rut, pariente, valedor y protector suyo con todas las obligaciones y los derechos que la ley y las costumbres le otorgan. *Pero,* y ésta es la dificultad, él no es el pariente más cercano y, por consiguiente, no es el primero de los valedores o *goeles*; hay otro antes que él[37]. Este dato es nuevo en el relato. ¿Lo sabía Noemí y lo tenía callado? Rut ciertamente no lo sabía. Boaz está en

[36] Cf H H Rowley, *The marriage,* 97

[37] Los autores antiguos se preguntaban quién era este pariente más cercano H H Rowley anota que «Rashi, en su comentario a Rut 3,12, conjeturaba que Elimelec era tío de Boaz, y el pariente cercano hermano de Elimélec Pero esto no es más que conjetura, que se encuentra también en el Midrash Rabba» (*The marriage,* 77 nota 1) Sobre la situación de Rut 3,12 cf P Humbert, *Art,* 103-104, H A Brongers, *Bemerkungen,* 297

lo cierto. Él ha vivido permanentemente en Belén, conoce bien el árbol genealógico de su familia como cualquier israelita o ciudadano responsable, quiénes están vivos y cuáles son sus derechos familiares.

13. Boaz da muestras de una seguridad absoluta; está al tanto de los procesos legales, porque probablemente ha tenido que intervenir más de una vez en las asambleas populares junto a la puerta de la ciudad (cf. 4,1ss). En este verso Boaz revela a Rut sólo en parte el plan de acción para el día siguiente. Por ahora a descansar y a esperar que sea de día, porque aún es plena noche; Rut debe pasar lo que resta de ella en sitio seguro, en la misma era.

Con el nuevo día llegarán también las nuevas soluciones que únicamente Boaz conoce, pues sólo él ha pensado en los vericuetos legales por los que ha de discurrir el complicadísimo caso de Noemí y Rut. Éste será planteado de improviso contra el pariente más cercano ante un tribunal popular. La legalidad de todo el proceso está garantizada. Aunque parezca que Boaz se arriesga demasiado al ceder ante el legítimo *gō'ēl*, el pariente más cercano, él sabe que no tiene nada que temer por el giro nuevo e inesperado que sabrá dar a todo el proceso (cf. 4,5). El autor, representado por Boaz, juega con el equívoco de lo que se entiende por *protector* o *gō'ēl* de Rut. ¿A qué se está refiriendo en concreto Boaz cuando habla del ejercicio del derecho del *gō'ēl* o pariente más cercano? ¿En qué consiste proteger o ser valedor de Rut, eso que el *gō'ēl* puede hacer *enhorabuena* y, si no lo hace, lo hará Boaz? Boaz da su palabra de que lo cumplirá y refuerza su palabra de hombre cabal nada menos que con un juramento: *¡Vive Dios!*

Después de estas viriles palabras Rut ya puede acostarse y dormir tranquila *hasta la mañana*[38].

14. El diálogo entre Boaz y Rut se interrumpe durante el resto de la noche. Rut vuelve a acostarse a los pies de Boaz, como hizo en v. 7, pero esta vez por expreso mandato de Boaz. Así pasaron la noche hasta poco antes del alba. El texto que sigue manifiesta con claridad lo que preocupaba a Boaz: él no quería que sufriera lo más mínimo la buena fama de que gozaba Rut, como mujer virtuosa (cf. 3,11). La decisión de que Rut se levantara[39] antes del amanecer parece que la tomó Boaz, cuyo pensamiento

[38] En el Midrás de Sifré Números, correspondiente a Núm 11,6-7, encontramos un ejemplo de exégesis rabínica de Rut 3,13 «La mala inclinación le estuvo atormentando [a Boaz] toda la noche, diciéndole "Tú estás soltero y buscas una mujer, y ella está soltera y busca un hombre, y tú has aprendido que una mujer se adquiere por la unión sexual, levántate, pues, entra a ella y será tu mujer" Él le juró a la mala inclinación "Vive YHWH, que no la tocaré", y a la mujer dijo "Sigue acostada hasta la mañana"» (Versión tomada de M Pérez Fernández, *Midrás Sifre Números*, Biblioteca Midrásica 9, Valencia 1989, pág 242)

[39] La duda de los autores sobre el texto hebreo *wayyāqām* = «él se levantó», en lugar del TM *wattāqām* = «ella se levantó» (cf P Jouon, *Ruth*, 77), prueba que la redacción no es muy fina

expresa el autor: *Que no se sepa que la mujer ha venido a la era*[40]. La composición de la escena por parte del autor se orienta también en esta dirección: que no se ofrezca ni siquiera la ocasión de murmurar en contra de la honestidad de Rut.

15. Tanto Rut como Boaz se ponen en movimiento entre dos luces: Boaz habla y actúa, Rut obedece y actúa. Como después dirá Rut a Noemí, Boaz no quiere que Rut vuelva a casa con las manos vacías (cf. 3,17). Entre los dos extienden el manto superior con que se cubría Rut, como si de un saco se tratara, y lo llenan de cebada. El texto habla de *seis* (medidas) *de cebada*, sin especificar de qué medidas se trata[41]. Debió de ser una buena cantidad, pues el simbolismo así lo requiere: es señal del afecto de Boaz hacia Rut y un regalo que Boaz hace a Noemí, equivalente al regalo de boda[42].

Rut, joven y fuerte, cargó el fardo pesado, como anteriormente hizo con la cebada espigada (cf. 2,18), y *volvió al pueblo*, a su casa que era la de Noemí, cuando todavía no había amanecido (cf. v. 14). Noemí estaría esperando con ansiedad el resultado de su bien estudiado plan.

3. Rut de nuevo en casa con Noemí: 3,16-18

Los tres versos cierran magníficamente la escena central 3,6-15, volviendo de nuevo al estilo de la primera (3,1-5): En casa dialogan Noemí y Rut sobre lo sucedido en la era. El protagonismo es de Noemí.

3,16 Al llegar ella a casa de su suegra, ésta le preguntó: –¿Qué tal estás, hija mía? Y ella le contó todo lo que el hombre había hecho por ella.

17 Y añadió: –Me ha regalado estas seis medidas de cebada, diciéndome: «No vas a volver a casa de tu suegra con las manos vacías».

18 Noemí le dijo: –Estate tranquila, hija mía, hasta que sepas cómo se resuelve el asunto; que él no descansará hasta que no lo haya concluido hoy mismo.

16 «a casa de su suegra»: lit «a su suegra». «¿qué tal estás, hija mía?»· *mî-'att*, *bittî*. Traducir *mî* por *quién* (¿quién eres tú?) no tiene sentido; más bien «*mî* res-

[40] No es necesario asumir la interpretación de R Tamisier que opina que «según TM y LXX parece que Boaz recomienda el silencio a algunos criados que han descubierto la presencia de esta mujer, sin que la hayan podido indentificar» (*Le livre*, 321)

[41] Sobre las medidas de sólidos y líquidos de aquel tiempo véase lo que dijimos a propósito de 2,17 Seis *efás* (ca 6 x 22 Kg) parece que sería demasiado peso, seis *omerim* (ca 6 x 2'20 Kg) sería poco, más bien habría que pensar en el *se'ah* = del 1/3 *efa* (ca. 6 x 7 Kg), que es la medida que da el Targum (cf E Levine, *The Aramaic*, 95) Cf P Jouon, *Ruth*, 78, R L Hubbard, *The Book*, 222, J M Sasson, *Ruth*, 96-97

[42] Cf. W Rudolph, *Das Buch*, 57, E Wurthwein, *Ruth*, 19

ponde aqui al latin *¿qualis? ¿En que estado estas tu? ¿Que es de ti?»* (P Jouon, *Ruth*, 78) Sin embargo, J C de Moor no esta en absoluto de acuerdo con esta interpretacion, el traduce tal cual suena «¿Quien eres tu, hija mia» (cf *The Poetry*, 34-35) Otros traducen «¿Como estas tu (ahora)? o ¿De quien eres (esposa)» (J M Sasson, *Ruth*, 99-100)

17 «diciendome» como en v 5 es necesario leer *'elay* (*q'rê w'lo' k'tîb*), que probablemente ha caido por haplografia ante *'al* (cf P Jouon, *Ruth*, 79) «a casa de tu suegra» lit «a tu suegra» «con las manos vacias» lit «de vacio»

18 «Noemi le dijo» lit «y ella dijo» «el asunto» *dabar* sin articulo (tambien en LXX), aunque si lo lleva la segunda vez en el mismo verso (cf Jouon 137p N) «el» *ha'is*

3,16-18 En la escena inicial 3,1-5 Noemí trazaba un plan de acción, ahora se analiza el resultado de ese plan inicial, que responde a lo esperado si es que no lo supera Noemí confirma su fe ciega en Boaz y, por tanto, en el final feliz deseado

16-17 La aventura nocturna de Rut ha terminado, pero Noemí no sabe como ¿Ha sido un exito o un fracaso? La incertidumbre de Noemi se refleja en la pregunta que dirige a Rut *¿Que tal estas, hija mia?* En la nota filológica se da cuenta de las principales versiones-interpretaciones que se han dado de ella, bastante discrepantes por cierto De todas formas yo creo que cualquier solución que se elija deberia poner de manifiesto la tensión que produce la espera de lo incierto Después de la prueba a que ha sido sometida Rut literariamente se explica que Noemi pregunte a la joven por su estado de animo *¿Que tal estas?*, y no por su identidad personal «¿Quién eres tu?»[43] Rut responde indirectamente a la pregunta de Noemí, haciendo un resumen de *todo lo que el hombre habia hecho por ella* De esta manera Rut satisfacía tambien la natural curiosidad de Noemi El recurso literario da cabida a muchas disquisiciones

El autor esta muy interesado en que se interprete correctamente el último gesto simbolico de Boaz las *seis medidas de cebada*, regaladas a Rut, están destinadas en última instancia a Noemí, única persona a la que Boaz puede dirigirse para concertar el matrimonio con Rut (cf 3,15)

18 Noemi capta perfectamente el mensaje que Boaz le envia por medio de Rut como respuesta a todo su plan, pasa, por tanto, de la zozobra inicial (v 16) a la seguridad y tranquilidad absolutas Al mismo tiempo Noemí desea contagiar a Rut esta paz *Estate tranquila, hija mia* Aunque la expresión más bien parece mirar al futuro que al presente, ya que Rut no ha manifestado en ningún momento inquietud o zozobra alguna[44]

[43] Otro es, sin embargo, el parecer de B Rebera en *Translating Ruth 3,16*

[44] D F Rauber descubre en 3,18 cierta inclusion material con 3,1 al lugar de descanso» de 3,1 corresponderia el mensaje de tranquilidad y cumplimiento de 3,18 (cf *Literary*, 33)

El autor quiere transmitir también a los lectores y oyentes del libro de Rut una certidumbre que *el asunto*, objeto principal del plan de Noemi sobre Rut, con el que todos se han identificado afectivamente, se llevará a cabo dentro del corto plazo de un día, puesto que el mismo Boaz se ha empeñado en ello El *hoy mismo* adelanta la accion del último episodio del relato Así lo ha concebido el autor y asi lo realiza

CAPÍTULO CUARTO

En el ultimo capítulo del libro de Rut la acción lógicamente llega a su término, con él se cierran los procesos abiertos y se descubre la finalidad más o menos oculta del relato

Algunos autores pretenden haber descubierto en Rut 4 una estructura u organización semejante a la del capítulo 1° St Bertman analiza la estructura del libro entero de Rut y relaciona los capítulos 1° y 4° de la siguiente manera 1) Historia de familia (1,1-5 y 4,18-22), 2) Relaciones de parentesco (1,8-18 y 4,1-12) y 3) Mujeres de Belen, referencias a la acción del Señor, imposicion del nombre (1,19-21 y 4,14-17)[1] Como se ve, las razones no son formales sino de afinidad de contenidos, y él mismo confiesa que la motivación de tal estructura «tal vez es el resultado de una disposicion psicologica»[2]

S Bar-Efrat, por su parte, afirmaba tambien una correspondencia conceptual entre Rut 1 y 4 A los elementos señalados por St Bertman añade los contrastes entre Rut y Orfá (Rut 1) y entre Boaz y el pariente-protector (Rut 4)[3]

V. FELIZ FINAL Y FUTURO ABIERTO (4,1-22)

Con Rut 4 alcanzamos el cuarto y definitivo episodio del libro en el que los protagonistas superan positivamente, de modo inesperado, las ultimas dificultades dentro del ambito legal El final es feliz, como todos oyentes y lectores, desean

[1] Cf *Simmetrical*, 166-167

[2] *Simmetrical*, 168

[3] Cf *Some* 156-157 J Scharbert habla con poca propiedad de Rut 1 y 4 como de una inclusion para los dos capitulos intermedios› (*Rut*, 6)

La integridad y originalidad de este capítulo ha sido y es muy discutida, ya que son muchos los que piensan que la genealogía final 4,18-22 es una pieza secundaria, añadida, esto lo discutiremos en su lugar correspondiente Sin embargo, es casi unánime la división tripartita de Rut 4, a saber 1 Resoluciones legales en la puerta de la ciudad (4,1-12), 2 Matrimonio entre Boaz y Rut y nacimiento de Obed (4,13-17), 3 Genealogía de David (4,18-22)[4] También nosotros seguiremos esta misma división en nuestro comentario

1 Resoluciones legales en la puerta de la ciudad 4,1-12

Nadie duda de que el libro de Rut no es un documento jurídico, sino una amena narración en la que se resuelven algunas cuestiones legales de mucha importancia[5] y, además en el lugar adecuado en la puerta de la ciudad ante testigos cualificados

La unidad de la perícopa está bien fundamentada en la unidad de la accion homogenea de tipo legal, a la que corresponde un vocabulario especializado, en la unidad de los personajes intervinientes, en la unidad del lugar *la puerta* de la ciudad, que crea una inclusión entre 4,1 y 4,11[6]

4,1 Boaz, por su parte, fue a la puerta y se sentó allí En aquel momento pasaba el pariente-protector del que había hablado Boaz y lo llamo Ven, siéntate aquí, Fulano Vino y se sento
2 Boaz entonces tomo a diez ancianos de la villa y les dijo Sentaos aquí Y se sentaron
3 Y dijo al pariente-protector La parcela del campo que era de nuestro pariente Elimélec la pone en venta Noemí, la que ha vuelto de la campiña de Moab
4 Yo he querido ponerte al tanto y decirte "Adquierela ante los aquí sentados y ante los ancianos de mi pueblo, si quieres rescatarla, rescatala, y si no la rescatas, hazmelo saber para que yo lo sepa, porque no hay ninguno fuera de ti con derecho a rescatarla y yo vengo después de ti" Y dijo Yo la rescataré
5 Boaz prosiguió El día en que adquieras el campo de la mano de Noemi, yo adquiero también a Rut, la moabita, esposa del difunto, para que perdure el nombre del difunto en su heredad

[4] Ver por ejemplo M Haller *Die Funf* 16-19, W Rudolph, *Das Buch* 65 69 71 G Gerleman *Ruth* 37 38 E Wurthwein *Ruth* 21 24 J de Waard *Translators* 166 G E Wood *Rut* 36 16-17 pags 693 695 E F Campbell *Ruth* 139 162 170 R E Murphy *Ruth* 93 95 J M Sasson *Ruth* 102 157 178 R L Hubbard *The Book* 230 263 280

Teniendo en cuenta estas matizaciones podrian ponerse de acuerdo tendencias tan opuestas como la de K Nielsen no muy a favor de la investigacion puramente legal (cf *Le choix*, 209) y la de M D Goulder mas bien legalista (cf *Ruth* 308)

Cf especialmente W Dommershausen *Leitwortstil* 405 J de Waard, *Translator*, 166

6 Entonces dijo el pariente-protector no puedo rescatarlo, para no causar daño a mi patrimonio Usa tú mi derecho de rescate, porque a mí no me es posible
7 Antiguamente habia esta costumbre en Israel, cuando se trataba de rescate y de permuta para ratificar cualquier asunto uno se quitaba la sandalia y se la daba al otro Así se daba testimonio en Israel
8 El pariente-protector dijo a Boaz –adquiérelo tú, y se quitó la sandalia
9 Entonces dijo Boaz a los ancianos y a todo el pueblo –os tomo hoy por testigos de que adquiero todo lo que pertenecía a Elimelec, a Kilión y Majlón de la mano de Noemi,
10 y también adquiero para mí como esposa a Rut, la moabita, mujer de Majlón, para que perdure el nombre del difunto en su heredad y para que no desaparezca el nombre del difunto de entre sus parientes y paisanos Testigos sois vosotros en el dia de hoy
11 Y todo el pueblo que estaba en la puerta y los ancianos respondieron –somos testigos, –¡que a la mujer que va a entrar en tu casa la haga el Señor como Raquel y como Lía, las dos que construyeron la casa de Israel!
Hazte poderoso en Efrata
y proclama un nombre en Belen
12 Que tu casa sea como la de Fares que pario Tamar para Juda por la descendencia que el Señor te dé de esta joven

1 «Boaz, por su parte, fue» lit «Y Boaz subio» En una narracion como la presente se podria esperar el imperfecto consecutivo *wayya'al* (ver el siguiente *wayyeseb* «y se sento»), pero, como apunta P Jouon, la accion no aparece «como posterior a la precedente» (*Ruth*, 79), y, al parecer, el autor ha querido subrayar la importancia de Boaz, colocandolo al principio de la sentencia «en aquel momento» lit «y he aqui» «el pariente-protector» o *go el* (cf comentario a 3,13 y excursus sobre el *go el*) lo mismo en vv 3 6 8 y 14 «y lo llamo» lit «y dijo» ‹fulano› corresponde exactamente a *p̄loni*, que ha llegado al castellano por medio del arabe *fulan* «un tal› A *p̄lonî* acompaña a veces en hebreo *'almonî* «mengano», que no es necesario traducir (cf Jouon, 147f) La expresion *p̄lonî 'almonî* la encontramos ademas en 1 Sam 21,3 y en 2 Re 6,8, una contraccion de ambos es *palmonî* «zutano», «mengano (cf Dan 8,13) «Vino» lit «Y vino»

2 «Boaz tomo» segun G y Vg, TM «tomo» «ancianos» lit «varones ancianos» ‹y les dijo› lit «y dijo»

3 «nuestro pariente» lit «nuestro hermano» «la pone en venta› *mak'rah* El perfecto equivale a «un presente de accion instantanea», de hecho la venta se realiza en v 9, donde aparece otro perfecto con sentido de presente *qanitî* «yo adquiero» (cf P Jouon, *Ruth*, 81)

4 «Yo he querido ponerte al tanto y decirte› lit «Y yo (me) he dicho quiero abrir tu oido, diciendo» «adquierela» lit «adquiere [compra]» sin el sufijo «la», omision que se repite varias veces en este mismo verso ya que facilmente se puede

suplir (cf Jouon 146i-2) «los aqui sentados» lit «los sentados» «la rescatas» con muchos Mss y antiguas versiones hay que leer *tig'al* en vez del *yig'al* del TM (cf BHS, P Jouon, *Ruth,* 82, H H Witzenrath, *Das Buch,* 52, D Barthelemy, *Critique,* 134) «para que yo lo sepa» corresponde al *Qrê w'edᵉ'ah* «quomodo Masorethae ad marginem legere jubent, in textu est *(w)'eda'* simpliciter» (E F C Rosenmuller, *Scholia,* 480, cf P Jouon, *Ruth,* 83)

5 «Boaz prosiguio» lit «Y dijo Boaz» «de la mano de Noemi, Rut», el texto hebreo dice «de la mano de Noemi *y de Rut* (*ume'et rut*)» La dificultad esta en la expresion *umeet* y de, seguida de *Rut,* como si las dos mujeres vendieran el campo, privando al verbo siguiente (*K tib* o *Qrê*) de objeto directo Por esta causa ya las versiones antiguas discrepan unas de otras G ha conservado el texto hebreo *ume'et rut* και παραΡουθ, pero, para que tenga sentido la sentencia, G ha tenido que completarla asi «es necesario que tu *la* adquieras [a Rut]» La Vg traduce «Quando emeris , *Ruth quoque* debes accipere», que corresponderia al hebreo gam *'et rut* Los autores modernos generalmente estan a favor de una correccion minima del texto hebreo (cf D R G Beattie, *Kethibh,* 493 nota 2, *The Book,* 263) Hay quienes siguiendo la Vg proponen leer gam *'et* en lugar de *ume'et* (cf A B Ehrlich, *Randglossen,* 28 BH[3] y BHS, P Humbert, *Art,* 106 nota 1, W Rudolph, *Das Buch,* 59, E Wurthwein, *Ruth* 20, H H Witzenrath, *Das Buch,* 52-53 nota 25), otros prefieren *w'gam 'et* (cf W Nowack, *Ruth,* 197, P Jouon, *Ruth,* 83, G Gerleman, *Ruth,* 35, E F Campbell, *Ruth,* 146 como alternativa, R L Hubbard, *The Book,* 237) Poco probable me parece la titubeante propuesta de E F Campbell considerar la *m* de *umeet* como una enclitica, por lo que equivaldria a la sentencia de J Gray que simplemente suprime la *m* y deja *we'et* (cf E F Campbell, *Ruth,* 146, J Gray, *Ruth,* 421) Yo prefiero la lectura *w'gam 'et* (cf Rut 5,10), que supone la caida de la *gimel* en las transcripciones sucesivas, tal vez por la semejanza con la *waw* (cf J M Sasson, *Ruth,* 122)

«adquiero yo» corresponde al *K'tîb qanîtî,* perfecto con significacion de presente (cf P Jouon, 112f) Sabemos que toda la tradicion judia y cristiana, desde las versiones mas antiguas, los Masoretas, hasta los autores modernos prefieren el *Qre qanîta* al *K tib qanîti,* a pesar de esto nos parece mejor mantener el *K'tîb,* como ya lo han hecho D R G Bettie (cf *Kethibh* y *The Book*) y J M Sasson (cf *Ruth,* 129-136) Nos remitimos a la argumentacion de estos autores y a la que damos en el comentario Nuestra actitud es consecuente tambien con la mantenida en los Excursus sobre los problemas legales del Goelato y del Levirato Sobre el problema del *K tib qaniti* y del *Qrê qanita* pueden verse, ademas de los citados D R G Beattie y J M Sasson, los unicos que defienden el *K'tîb,* a P Jouon, *Ruth,* 83, H H Witzenrath, *Das Buch,* 53 nota 26, E F Campbell, *Ruth,* 146, D Barthelemy, *Critique* , 134-135, E W Davies, *Ruth IV 5,* 232, R L Hubbard, *The Book,* 237

6 «no puedo rescatarlo» lit «no puedo rescatar para mi» el campo P Jouon cree que se trata de Rut, no del campo (cf *Ruth,* 84) «porque a mi no me es posible» lit «yo no puedo rescatar(lo), hacer de *go'el*»

7 «esta costumbre» en texto hebreo *w'zo't* (*y esto*), al parecer incompleto, G añade το δικαιωμα y Vg *mos,* que interpreta mejor el sentido (ver final del verso «este el testimonio») «la sandalia» lit «su sandalia» «asi se daba testimonio» lit «este (era) el testimonio»

8 «adquierelo tu» lit «adquiere para ti» «la sandalia» lit «su sandalia» G añade και εδωκεν αυτῷ, probable lectura primitiva *wayyitten lo* (cf P Jouon, *Ruth,* 88)

9 «os tomo hoy por testigos» lit «testigos (sois) vosotros hoy» «adquiero» *qanîtî,* como en v 5 perfecto de accion instantanea «todo lo que pertenecia a Kilion» lit «todo lo que [pertenecia] a Elimelec y todo lo que [pertenecia] a Kilion»

10 «sus parientes» lit «sus hermanos» «paisanos» lit «de la puerta de su lugar», «de su pueblo» segun G

11 «y todo el pueblo respondieron» lit «y respondieron todo el pueblo » «las dos» *s'ttehem,* masculino por femenino (cf Rut 1,8 9 11 19, P Jouon, 149b y 150a) «hazte poderoso» probablemente «adquiere riquezas» (cf R L Hubbard, *The Book,* 259) «un nombre» Vg «celebre nomen», sin que haya que cambiar el TM *q'ra* por *q'nēh* («adquiere»), como hace P Jouon (*Ruth,* 90 91)

4,1 12 En el presente episodio unicamente intervienen varones, las mujeres solo aparecen indirectamente por referencias y, seguramente, incluidas en la masa popular que esta presente desde el principio y al final expresa su parecer solemnemente en forma coral (4,11-12) La razón es evidente se ventilan cuestiones legales como la compra y venta de tierras y el compromiso formal de matrimonio en un tribunal popular, donde no solian intervenir las mujeres[7] Sin embargo, lo que aquí se trata es tan importante que es necesario que todo se haga a la luz del dia, ante el mayor numero de testigos bien cualificados y ante el más alto tribunal de la ciudad El autor ha sabido entrelazar magníficamente aspectos tan opuestos como los puramente formales-legales y los afectivos-sentimentales individuales y colectivos

1 En este capítulo 4 continúa la accion del relato cuyo protagonista principal es Boaz De hecho él actúa como intermediario y abogado de las mujeres Noemi y Rut, que se han quedado en casa a la espera de que se resuelva favorablemente «el asunto» (3,18) En realidad nadie mejor que Boaz podía representarlas y defenderlas ante la opinión pública y los tribunales, pues, en cierto sentido, él defiende también sus propios intereses al haber determinado en su foro interno casarse con Rut, propósito que ha ido desvelando gradualmente desde el primer momento en que se conocieron en el campo, y después en el episodio nocturno de la era

Da la impresión de que la acción del relato no se interrumpe ni un momento Al episodio de la era, que ha terminado al amanecer de este mismo dia, sigue inmediatamente el de la puerta de la ciudad Mientras Rut se dirigia a casa de su suegra, Noemi (3,15-16), *Boaz, por su parte, fue a la puerta* de la ciudad El escenario se traslada de la era, lugar privado, a la puerta de la ciudad, lugar publico, los personajes tambien cambian, menos Boaz, el principal, que será el hilo conductor del argumento que se ha planteado durante la noche, en plena oscuridad

En aquellos tiempos la puerta de la ciudad era el lugar más importante de cualquier núcleo urbano en Israel y fuera de él Sólo a través de ella se

[7] Cf E Wurthwein, *Ruth* 20

podía entrar en la ciudad o salir de ella, por lo que en caso de emergencia: un ataque del enemigo, por ejemplo, era vital su control (cf. 2 Re 7,10.17)[8]. Junto a la puerta de la ciudad en su parte interior había un amplio espacio, generalmente abierto, como una plaza con bancos alrededor, donde uno se podía sentar[9]. Este lugar amplio y espacioso, o plaza, era el único sitio donde podía reunirse un gran número de personas (cf. Neh 8,1-3). Por esto fue elegido por los mercaderes y particulares para hacer sus negocios (cf. Gén 23,10.18; 2 Re 7,1.18; Neh 13,19-20), por los profetas para hablar al pueblo (cf. 1 Re 22,10; Jer 17,19-20; 36,10), por los responsables del pueblo para tratar de política (cf. Gén 34,20; 2 Sam 15.1-6), por los jueces y magistrados para administrar justicia, de tal manera que «la puerta» de la ciudad se convirtió en término técnico, equivalente a tribunal de justicia (cf. Dt 21,19; 25,7; Job 5,4; 31,21; Prov 22,22) y por las personas curiosas u ociosas para conversar con los amigos y pasar el tiempo. Como el *ágora* en las ciudades helenísticas, el *fórum* en las romanas, o las plazas de nuestros pueblos, la puerta de la ciudad israelita era el único centro neurálgico de la vida social en todos sus aspectos[10].

La puerta de la ciudad es, pues, el lugar más adecuado para que Boaz resuelva los problemas que tiene en su mente. El autor manifiesta el interés por que todo el relato aparezca razonable y creíble: hace que Boaz llegue el primero al lugar de paso, que es la puerta, para que no se le escape la persona que busca: *Se sentó allí*, probablemente en uno de los asientos fijos de piedra que había en todas las puertas de las ciudades. Al parecer, no tuvo que esperar mucho tiempo, porque *en aquel momento pasaba el pariente-protector*. Al autor le interesa entrar de lleno y cuanto antes en el asunto, por lo que hace intervenir inmediatamente al pariente que deseaba encontrar[11].

El pariente-protector es el *gō'ēl* o familiar más próximo del que ya ha hablado Boaz a Rut en la escena nocturna de la era (cf. 3,12-13). En cuanto a la aclaración del grado de parentesco y de sus deberes y derechos nos remitimos al *Excursus* sobre el *gō'ēl*, donde explicamos también por qué traducimos en el presente contexto *gō'ēl* por *pariente-protector*.

Según la redacción parece que el pariente-protector iba de paso, sin intención de pararse en la puerta, por esto Boaz tuvo que llamarlo por su

[8] Cf R. Motte, *Porte* DBS 8 (1972) 126-133.

[9] E F Campbell da cuenta, aun gráficamente, de hallazgos arqueológicos, que muestran las puertas y plazas de Gezer y Dan en tiempo israelítico (cf *Ruth*, 154-56)

[10] Cf R Motte, *Porte* DBS 8 (1972) 133-135, J de Waard, *Translator'*, 166, R L Hubbard, *The Book*, 233

[11] P Humbert tal vez vaya demasiado lejos al hacer intervenir a la divina providencia en este aparecer de repente el pariente-protector o *gō'ēl*, pues escribe «¡Qué efecto de sorpresa en este "He aquí" ["en aquel momento"], que de nuevo pone de relieve una coincidencia providencial! La Providencia está siempre actuando, aunque su nombre no se pronuncie» (*Art*, 105) Naturalmente no negamos la acción de la Providencia en cualquier acción de los hombres, pero en este caso se trata de un mero recurso literario del autor

nombre, diciendo: *Ven, siéntate aquí.* Que lo llamara por su nombre es lo normal, pues *fulano* se dice de una tercera persona, o, en un relato como el presente, cuando por cualquier motivo se quiere mantener el anonimato. Muchos comentaristas han especulado sobre las probables razones que el autor ha tenido para no nombrar al *gō'ēl* por su nombre. A mi parecer es tiempo perdido, pues se puede explicar sencillamente como un recurso literario y para dejar claro que el autor no quiere darle más importancia de la que tiene.

El pariente no pone dificultad en hacer lo que Boaz le pide: *Vino y se sentó.* Sin duda que el pariente tendría ya noticias suficientes de la vuelta de Noemí y de su nuera Rut, la moabita. Él era, por parte de Elimélec, el marido de Noemí, el familiar afín más cercano a ellas; había pasado bastante tiempo desde su llegada y en Belén, pueblo pequeño, todo el mundo lo sabía, como dice Boaz en 3,11: «ya saben todos los del pueblo que tú eres una mujer virtuosa». Otra cosa es que pudiera sospechar más o menos de qué quería tratar Boaz con él en aquel lugar público y solemne. Según veremos, parece que no tenía ni idea o, al menos, no lo manifiesta.

2. La intención de Boaz, al ir tan de mañana a la puerta de la ciudad, parece evidente: celebrar una reunión de carácter judicial (cf. vv. 4.9-11). No es propiamente un juicio ante un tribunal constituido de antemano, sino una sesión pública en el lugar donde se resuelven los pleitos y litigios ante el pueblo allí reunido y diez de sus ancianos. ¿Quiénes son estos ancianos? Según P. Joüon *anciano* es un «término que mira más la dignidad que la edad»[12]. Son, sin embargo, personas de cierta edad, pues tienen barba[13], que por su experiencia y modo honorable de vivir nos inspiran confianza. En la historia de Israel los ancianos han jugado siempre un papel importante, pero nunca han constituido una institución como, por ejemplo, los sacerdotes o los profetas. Según la ley deuteronómica los ancianos pueden ejercer funciones de jueces (cf. Dt 19,12; 21,2-3.19-20; 22,15-19; Jos 20,4-5; etc.)[14]; pero normalmente aparecen en la Escritura como representantes del pueblo[15] y como testigos naturales en los litigios de sus conciudadanos por su autoridad moral[16]. En nuestro pasaje Boaz eligió *a diez ancianos de la villa* no designados de antemano, sino personas ma-

[12] *Ruth*, 80

[13] «El anciano se dice en hebreo *zāqēn*, es decir, el barbudo Puesto que los semitas llevaban generalmente barba, el *zaqēn* era el hombre que tiene una barba que le caracteriza el anciano» (J van der Ploeg, *Les anciens dans l'Ancien Testament*, en *Lex tua veritas* Fests fur H Junker, Trier 1961, pág 175)

[14] Cf J L McKenzie *The Elders in the Old Testament* Bib 40 (1959) 526

[15] En la misma ciudad de Belén se conserva una tradición según la cual los ancianos, como representantes del pueblo, reciben a Samuel que viene para ungir al sucesor de Saúl «Cuando (Samuel) llegó a Belén, los ancianos del pueblo fueron ansiosos a su encuentro -¿Vienes en son de paz?» (1 Sam 16,4)

[16] O Loretz afirma «El que pertenecía a los ancianos de la ciudad valía como testigo en pleno sentido» (*Gotteswort*, 63) Ver también el artículo de J L McKemzie, citado en la nota 14

yores, notables de la ciudad, de reconocida solvencia y dignidad[17]. Una vez elegidos, *se sentaron* también junto a la puerta de la ciudad en los asientos de piedra que allí había.

3. Preparado ya el tribunal, Boaz informa al pariente-protector del caso que hay que resolver: Noemí pone en venta el campo que perteneció a Elimélec. La propuesta es clara, pero al mismo tiempo da ocasión a muchas preguntas y crea bastantes problemas de carácter jurídico, tal vez más a los lectores posteriores, especialmente modernos, que a los oyentes y contemporáneos del autor[18]. ¿Cómo es que hasta ahora no se ha hecho mención alguna de este campo y se ha considerado a Noemí pobre de solemnidad, desde que ha vuelto a Belén de la campiña de Moab? ¿Cómo se explica legalmente que Noemí posea unas tierras de su marido difunto y pueda ponerlas ahora en venta? ¿Qué parentesco real existía entre Elimélec, el *gō'ēl* y Boaz? ¿Qué podemos responder nosotros a estas preguntas y a otras por el estilo?

Lo primero que hemos de apuntar es que no tenemos entre manos un elenco de los bienes y posesiones de la familia de la viuda Noemí, ni una crónica minuciosa que no puede silenciar datos objetivos de cierta importancia; ante nosotros tenemos un relato ficticio, novelado, en el que se permiten recursos literarios y licencias que, sin ser inverosímiles, lo hacen más interesante y convincente. Al autor le ha parecido más conveniente para el fin de su relato no revelar la existencia de la heredad de Elimélec, de la que Noemí no podía disponer por algunas razones a nosotros ocultas, pero fácilmente comprensibles para los contemporáneos. Una de éstas podría ser, por ejemplo, que habría que esperar a la recolección de la cosecha de aquel año; terminada la cosecha, el campo quedaría libre y Noemí podría reclamarlo y disponer plenamente de él. Un episodio, narrado en el segundo libro de los Reyes, habla de la Sunamita que, por mandato del rey, recupera su casa y su campo después de una ausencia de siete años (cf. 2 Re 8,1-6). La Sunamita era ya, casi con seguridad, viuda, pues no se hace mención de su marido en cuestiones de tanta importancia[19].

Más grave nos parece la pregunta sobre la legalidad de las disposiciones de Noemí sobre las tierras de su difunto marido, Elimélec. En la legislación del A.T. no existe disposición alguna sobre las viudas en orden a la herencia; ni siquiera como depositarias de los derechos del hijo o de los hijos huérfanos de padre[20]. Si tuviéramos que atenernos a la legislación del

[17] Cf. J. van der Ploeg, *a.c.* en nota 13, págs. 183-184.

[18] Cf. D.R.G. Beattie, *The Book*, 254.

[19] Algunos autores sugieren otras causas probables: el campo había sido hipotecado por Elimélec antes de partir para Moab; o había sido invadido por otro al estar abandonado, etc. (cf. J. Scharbert, *Rut*, 24b; también W. Rudolph, *Das Buch*, 66; E.F. Campbell, *Ruth*, 157-158; J.M. Sasson, *Ruth*, 112-113).

[20] Ver, sin embargo, el Código de Hammurabi 150.170-172: disposiciones testamentarias del marido sobre bienes muebles e inmuebles en favor de las viudas con hijos (ANET 172-173). Cf. E. Lipiński, *Le mariage*, 125; E.W. Davies, *Inheritance*, 138.

tiempo patriarcal o mosaico en lo relativo a Noemí, ella no tiene derecho alguno para disponer de la heredad de su difunto esposo, Elimélec. Los herederos naturales son los hijos legítimos varones, sin tener en cuenta la condición de las madres (ver los hijos de Jacob). Pero, si no hay hijos varones supervivientes, el orden riguroso en los herederos está determinado en Núm 27,8-11: «Cuando alguien muera sin dejar hijos, pasaréis su herencia a su hija; si no tiene hijas, daréis su herencia a sus hermanos; si no tiene hermanos, daréis su herencia a los hermanos de su padre; si su padre no tiene hermanos, daréis su herencia al pariente más cercano entre los de su clan; éste recibirá su herencia».

Sin embargo, existen leyes no escritas, que se observan tan rigurosamente como las escritas. La legislación israelita debió de evolucionar en la realidad por influjo de las costumbres y leyes de otros pueblos. Claramente se ve en la legislación posterior del judaísmo, como aparece en la discusión de los rabinos y exegetas judíos de la Edad Media[21]. Precedentes de todo ello los tenemos en el Antiguo Testamento, fuera del cuerpo legal. Ya vimos cómo la Sunamita, probablemente viuda, recuperaba su casa y su campo, aunque fuera en representación de su hijo, de lo que en el texto no se hace mención (cf. 2 Re 8,1-6). Sin embargo, en tiempos posteriores, los de Judit, la situación de las viudas ha cambiado radicalmente. En Judit 8,7 leemos: «Su marido, Manasés, le había dejado oro y plata, criados y criadas, rebaños y tierras, y ella vivía de ello»; y en Judit 16, 24: «Antes de morir, Judit repartió sus bienes entre los parientes de su marido, Manasés, y entre sus propios parientes». Los textos reflejan, sin duda, las costumbres judías de su tiempo.

Ahora bien, si nos atenemos a la legislación escrita conocida (cf. Núm 27,8-11), el *gō'ēl* o pariente-protector de Noemí sería el heredero de *la parcela del campo* que había pertenecido a Elimélec y ahora pone en venta Noemí, puesto que los hijos de Elimélec han muerto sin dejar descendencia y él es el pariente más próximo por parte de Elimélec (cf. 3,12 y 4,4.6)[22]. Boaz habla, sin embargo, con toda naturalidad de Noemí como de la dueña del campo, hasta con facultad de venderlo. Y ni siquiera el pariente más próximo pone objeción a ello, sino más bien da por sentado que todo está en regla y aun se decide a rescatar el campo, comprándolo (cf. 4,4). El texto del libro de Rut no puede ir en contra de la costumbre reinante en su tiempo en materia de derechos de herencia, porque si así fuera, no sólo el pariente más próximo, el más afectado, lo hubiera rechazado de plano, sino también todos los oyentes se hubieran puesto abiertamente de su parte, cosa que no sucede[23].

[21] Cf. D.R.G. Beattie, *The Book*, 254-256.

[22] M.D. Goulder afirma que «la tierra de Elimélec pertenecería a su familia, no a Noemí. De hecho ella [la tierra] pertenecería ya al próximo pariente y no tendría por qué comprarla de manos de nadie» (*Ruth*, 308). No es necesario recurrir a la opinión que defiende, entre otros, E. Lipiński, sin fundamento textual: Elimélec, el pariente-protector y Boaz eran hermanos. El heredero legal de Elimélec, según Núm 27,8-11, sería, pues, el pariente más próximo (cf. *Le mariage*, 126-127). La sentencia de E. Lipiński ya la había rechazado P. Joüon en *Ruth*, 80.

[23] D.R.G. Beattie, *The Book*, 256.

Por todo esto nada hay que objetar a la legalidad de la acción que se propone ejecutar Noemí por medio de Boaz en el lugar más abierto y público de la ciudad de Belén, en su puerta.

4. Al leer el comienzo del v. 4, una cosa queda bien clara: la inequívoca intención de Boaz de que el pariente-protector conozca de primera mano cuál es su situación legal con relación a la determinación que ha tomado Noemí de vender la parcela del campo. Es muy importante subrayar que de lo único que ahora se trata es de la compra-venta de un terreno. De Rut nada se dice, porque por ahora Boaz no quiere implicarla en la operación mercantil. Todo el trato queda entre Noemí, representada de hecho por Boaz, y los dos parientes-protectores o *goeles*: el Fulano y Boaz. La escrupulosidad de Boaz con relación a la estricta observancia de lo establecido se puede comparar con la de Abrahán a propósito de la adquisición de la cueva de Macpela en Hebrón, para sepultar en ella a Sara, su esposa (cf. Gén 23,3-20). Después del forcejeo entre Abrahán y los hititas nadie jamás podrá poner en duda que «el campo con la cueva pasó de los hititas a Abrahán como sepulcro en propiedad» (Gén 23,20). Boaz tampoco quiere que se ponga en duda la legalidad de la compra-venta del campo que fue de Elimélec y ahora está en poder de Noemí[24].

Boaz aconseja al pariente-protector que compre o adquiera la parcela que pone en venta Noemí; es decir, que ejerza su derecho de rescate, por ser el pariente más cercano a Elimélec. Si por cualquier motivo no quiere ejercer su derecho de rescate, debe comunicárselo a él, Boaz, que es el segundo en el orden de los que tienen derecho de rescatar la parcela en venta. Todo esto ha de hacerse allí y en aquel preciso momento, ante parte del pueblo: *los aquí sentados* (cf. vv. 9 y 11), y ante los *diez ancianos de la villa*, escogidos para ser testigos de toda la operación[25].

El innominado pariente se decide, al fin, por el rescate de la parcela: *Yo la rescataré*. Él sabe que no existe heredero alguno que la pueda reclamar, y de Noemí ya no se puede esperar descendencia alguna. De Rut no se dice una sola palabra y el comprador ciertamente no piensa en ella[26]. Pero la gran sorpresa va a saltar precisamente por este flanco, como desvelará el verso 5.

5. En el comentario a 3,13 recordábamos que Boaz exponía demasiado, al reconocer y recordar machaconamente el derecho de rescate que tenía el pariente más cercano a la familia de Elimélec-Noemí sobre los bienes de ésta. ¿No ponía en grave peligro el compromiso que, al parecer, había contraído con Rut en 3,11? El autor ha querido elevar al máximo la tensión del relato, ocultando hasta este momento el destino o la suerte que va a tener

[24] Todo lo relativo al *goelato*, véase en el Excursus correspondiente

[25] En favor de los dos grupos están W Rudolph, *Das Buch*, 59, E F Campbell, *Ruth*, 145; R I Hubbard, *The Book*, 241

[26] Cf R L Hubbard, *The Book*, 242, J Scharbert, *Rut*, 25a

Rut. Se suele decir que Boaz se lo juega todo a una carta, la que descubre en v. 5[27]. En este contexto es cuando adquiere su verdadera relevancia la lectura que se elija del verso 5, bien sea el *Qrê qānîtā* o lectura tradicional: al adquirir el campo..., «*adquieres* también a Rut»; bien sea el *K^etîb qānîtî* frente a toda la tradición, pero con el Texto Hebreo: «*Yo adquiero* también a Rut».

Se supone que el pariente próximo o rescatador primero del terreno no se ha preocupado en ningún momento de Rut[28], sino sólo de la parcela, que es de lo que únicamente se trata en v. 4. Si se admite el texto corregido *qānîtā*, se asienta un presupuesto legal que solamente lo encontramos aquí en todo el Antiguo Testamento, a saber, que Rut forma un lote juntamente con la parcela del campo; con otras palabras, que la viuda forma parte de la herencia del difunto esposo. Por esto Boaz puede decir, según la lectura corregida: «El día en que adquieras el campo..., *adquieres* también a Rut»[29]. W. Rudolph admite que hay muchas cosas que están confusas en nuestro texto, pero entre las muy claras está que «la adquisición del campo está unida a la de la viuda (4,5); el que no quiera a la mujer, tampoco recibe el campo»[30]. Esto es lo que siempre y unánimemente ha defendido la tradición, al preferir la lectura corregida del *Qrê* a la del *K^etîb*[31].

Pero el verdadero golpe de mano de Boaz aparece con toda claridad, si mantenemos el Texto como está, es decir, el *K^etîb qānîtî*, que es lo que hemos hecho, juntamente con D.R.G. Beattie y J.M. Sasson. Si el pariente próximo rescata el campo de la mano de Noemí, en ese mismo momento Boaz adquiere a Rut, la moabita, esposa del difunto Majlón[32]. De esta manera se distingue con claridad de mediodía la obligación que tiene el pariente más próximo de rescatar la tierra de cualquier otra obligación con respecto a Rut, la moabita y esposa del difunto Majlón. No es cierto que Rut forme un lote con la parcela de tierra; esto se ha deducido de la presunta lectura del *Qrê qānîtā*. Casualmente éste sería el único pasaje de todo el Antiguo Testamento que une explícitamente la obligación del rescate de la tierra con la obligación de casarse con la viuda; lo que, a mi parecer, es crear un círculo vicioso. Si existiera una ley o cos-

[27] Cf J M Sasson, *Ruth*, 19

[28] M Haller y L Kohler son demasiado radicales al eliminar del texto de v 5 toda referencia a Rut (cf M Haller, *Die Funf*, 16) E Wurthwein, sin embargo, no da a esta hipótesis ninguna probabilidad (cf *Ruth*, 22 nota 1)

[29] Cf P Humbert, *Art*, 106 H H Rowley, a pesar de admitir esta lectura, confiesa que «no se nos dice por qué la mano de Rut iba unida a la propiedad» (*The marriage*, 77)

[30] *Das Buch*, 64

[31] Cf el Targum de Rut en E Levine, *The Aramaic*, 100-102, W Plautz, *Die Form*, 314-315, J J Stamm, *g'l*, 386, E F Campbell, *Ruth*, 156

[32] P Jouon, prescindiendo ahora de otros puntos de vista, sale en defensa de la expresión «esposa del difunto» con estas palabras «Hablando de un difunto no se dice *su viuda*, sino se continua diciendo *su mujer* Así Abigail, viuda de Nabal, despues de casarse con David, se continúa llamando *'št nabal* (1 Sam 27,3, 30,5, 2 Sam 2,2, 3,3)» (*Ruth*, 83)

tumbre no escrita que apoyara la hipótesis de la doble obligación, ¿cómo es que no la conoce el pariente «rescatador», según veremos en v. 6? Liberado el *gō'ēl* o pariente más próximo de la obligación de aceptar a Rut, aunque sea sólo para suscitar de ella descendencia «para que perdure el nombre del difunto en su heredad»[33], se comprende la seguridad con que en todo momento ha actuado Boaz, sin llegar a poner en peligro su compromiso, expreso o tácito en 3,11.13, de casarse con Rut. También se explica la situación de Rut, que ha actuado siempre con libertad de acción en lo que a un futuro marido se refiere. Libertad reconocida por el mismo Boaz en 3,10, al alabar su atrevida acción simbólica en la era: «al no ir tras ningún joven, pobre o rico», que libremente podía haber hecho.

Sin embargo, el gran argumento de Boaz, su gran baza, no es su declaración de que se va a casar con Rut, sino su intención de suscitar de ella un descendiente para Majlón. Como vemos en el Excursus sobre *el levirato*, no existe ley alguna que determine que un futuro hijo de Rut sea el heredero de su difunto esposo Majlón. Lo que sí parece aceptable es que Boaz pueda determinar libremente que el primogénito de su matrimonio con Rut sea considerado como legítimo descendiente de Majlón, para que su nombre no desaparezca de entre sus hermanos y, consiguientemente, sea el heredero de sus posesiones[34]. Éste es el verdadero tendón de Aquiles del pariente desconocido y rescatador de la parcela. Ciertamente no se esperaba algo así al pronunciar en v. 4, refiriéndose a la parcela del campo en cuestión, su rotundo «yo la rescataré». Es, pues, comprensible su reacción en v. 6, supuesto su exclusivo interés por adquirir las tierras que se le ofrecen como una ganga.

6. Oídas las palabras de Boaz en v. 5, reacciona inmediatamente el innominado pariente. Tanto en la hipótesis de la lectura que corrige el Texto Hebreo del v. 5, como en la que no lo corrige, la sombra que amenaza los planes del próximo pariente es el más que probable hijo de Rut, que sería el heredero del campo que acaba de rescatar. Ante esta probabilidad el *gō'ēl* no tiene inconveniente en dar marcha atrás; por esto se retracta: *No puedo rescatar* el campo[35]. La razón es que no quiere causar daño a su patrimonio. En caso de que el hijo de Rut heredara el campo, prácticamente daba por perdido el rescate que había entregado a Noemí por el campo, lo que él interpreta como pérdida de su patrimonio. Renuncia, pues, a su derecho de rescate en favor de Boaz[36].

[33] Del próximo pariente escribe M D Goulder «Como *gō'el* él no tendría el deber de engrendrar un hijo de Rut» (*Ruth*, 308)

[34] Cf J M Sasson, *Ruth*, 134 En el Excursus sobre el *levirato* se pueden ver las diferencias y semejanzas entre el matrimonio Boaz-Rut y el verdadero matrimonio levirático

[35] No se trata de rescatar a Rut, como piensa P Joüon en *Ruth*, 84, sino del rescate del campo, del que habla el verso 5, ver también E Würthwein, *Ruth*, 22

[36] P Jouon alude al juego de palabras de la misma raíz en *Ruth*, 84-85 En efecto, el primer *gō'ēl* renuncia a su *g*ᵉ*'ullah* (derecho de rescate) en favor del segundo *go'el*, Boaz

En 4,3-4 Boaz ha insistido hasta la saciedad en el derecho de rescate que tenía el pariente sin nombre sobre la tierra. También había informado Boaz a Rut de su obligación hacia ella, pero siempre se había colocado después del otro pariente (cf. 3,12-13). En ambos casos ha repetido Boaz su intención de asumir él personalmente, suponemos que gustosamente, todas las obligaciones con relación a las tierras y, principalmente, con relación a Rut[37].

Al fin Boaz ha conseguido lo que quería[38], es decir, despejar el camino hacia Rut, eliminando todas las trabas legales. Al mismo tiempo ha conseguido también que la heredad de Elimélec-Noemí recaiga en el que será su hijo, aunque haya tenido que utilizar la treta legal de declarar a este hijo suyo el continuador del nombre del difunto Majlón; pero ha valido la pena.

7-8. A las palabras del rescatador arrepentido del v. 6 sigue en vv. 7-8 la descripción de un rito antiguo que en tiempos del autor había caído en desuso, puesto que requiere una explicación[39]; es como una pausa que detiene el ritmo de la narración. Como dice el texto, este rito se circunscribía exclusivamente al ámbito de los negocios de compra-venta: *cuando se trataba de rescate y de permuta*[40]. Si bien el texto no dice que el gesto descrito solamente se refiera al rescate o permuta de tierras, en nuestro caso sí se refiere al rescate del campo de Noemí, como especifica enseguida en v. 8, al terminar el pariente-protector su intervención con las siguientes palabras: *Adquiérelo tú*[41], *y se quitó la sandalia.* El gesto se completaría con la entrega de la sandalia a Boaz, como de hecho se constata en el texto griego. Así el gesto adquiere una significación simbólica más amplia: descalzarse equivale a renunciar a un derecho; entregar el calzado a otro, lógicamente indica el traspaso de propiedad y como la rúbrica en el contrato de que se trate. Así se ratificaba públicamente un contrato y *se daba testimonio en Israel.*

No hay autor que no compare el rito descrito en vv. 7-8 con el que se describe en Dt 25,9 a propósito del hermano que se niega a cumplir con el estricto deber del levirato según la ley deuteronómica; el texto dice: «La

[37] Cf H Ringgren, *ga'al*, 886, donde insiste en que «en este caso las circunstancias legales son un poco complicadas y no pueden aclararse en todos sus detalles»

[38] D R G Beattie llama a esto «el triunfo de Boaz» (*Kethibh*, 492)

[39] Cf H H Rowley, *The marriage*, 77

[40] Tal vez haya que relacionar el calzarse y descalzarse con el poder andar/no poder andar sobre una propiedad, pues aun hoy dia pisar con libertad un terreno es señal de posesion Para atravesar una propiedad o simplemente para entrar en una casa, se necesita permiso del dueño Este puede pisarla, hollarla a su voluntad

[41] Nuestro pasaje puede compararse con el de Jer 32,8, donde habla Jeremias «Vino a visitarme mi primo, como había dicho el Señor, al atrio de la guardia, y me dijo "Comprame el campo de Anatot, en el territorio de Benjamín, porque a ti te corresponde rescatarlo y adquirirlo *cómpramelo*» A propósito de este pasaje R L Hubbard sugiere que «el giro *q*ᵉ*n h l k* [cómpramelo, adquiérelo tu] puede haber sido una formula fija legal» (*The Book*, 252) Aunque yo no excluiría una pura coincidencia por ser una materia comun

cuñada se le acercará, en presencia de los ancianos, le quitará una sandalia del pie, le escupirá en la cara y le responderá: "Esto es lo que se hace con un hombre que no edifica la casa de su hermano"». Los problemas implicados en el libro de Rut son la causa de que la ceremonia del descalzarse y de entregar el calzado al contrincante sea más complicada; pero las semejanzas y desemejanzas entre los dos pasajes son bien perceptibles[42]. Entre las semejanzas: el descalzarse, una viuda sin hijos; entre las desemejanzas: en Rut se trata de la libre cesión del derecho de rescate de una parcela de tierra, en Dt de la no aceptación de la ley del levirato que es obligatoria; en Rut el rescatador mismo es el que se descalza y entrega pacíficamente el calzado a Boaz, en Dt es la viuda la que descalza a su cuñado y le escupe en la cara; en Rut el gesto no es humillante, en Dt todo el rito se orienta a la humillación y deshonra del cuñado. Son tales las diferencias entre uno y otro texto que hasta puede legítimamente descartarse el influjo del texto del Deuteronomio en el libro de Rut y viceversa[43].

9-10. Con la abdicación solemne del derecho de rescate por parte del que hasta ahora lo poseía sin discusión, legalmente ya no hay más que un único *gō'ēl* o rescatador, a saber, Boaz. La estrategia que ha seguido Boaz desde el principio iba dirigida a conseguir esta meta. Desde este momento la acción se desarrolla según el plan previsto por Boaz y queda patente la finalidad de toda su actividad junto a la puerta de la ciudad, desde antes del amanecer de este día tan señalado para él y para la historia de su pueblo.

Boaz no pierde tiempo e inmediatamente se dirige a todos los reunidos: los ancianos y todo el pueblo allí presente, como los testigos mejor cualificados para celebrar un contrato oral en toda regla[44]. Ellos son testigos de dos cosas fundamentales: La primera es que[45] Boaz adquiere *de la mano de Noemí todo lo que pertenecía a Elimélec, a Kilión y Majlón*[46]. Según el derecho de rescate todo esto ahora le pertenece legalmente a Boaz, quedando así

[42] M. Burrows cree que el pasaje de Rut es bastante mas complicado que el del Deuteronomio por los problemas judiciales implicados en el breve relato de Rut, estas son sus palabras: «Parte de la dificultad esta en el hecho de que en Rut tenemos una combinacion de tres instituciones, que en ningun otro lugar están juntas: el matrimonio leviratico, el rescate y la herencia, son todas familiares al lector del A.T., pero sólo aquí encontramos una transacción que envuelve a las tres» (*Levirate*, 445).

[43] Cf. R.L. Hubbard, *The Book*, 250-251.

[44] Los contratos orales eran frecuentes en el Proximo Oriente Antiguo, de ello hay testimonios innumerables (cf. E. Hammershaimb, *Some Observations on the Aramaic Elephantine Papyri*: VT 7 [1957] 17-34, especialmente págs. 22-23; E. Wurthwein, *Ruth*, 23; R.L. Hubbard, *The Book*, 254 nota 16). Cf. Gen 21,22-31; 23,10-18; 31,44-59; 34).

[45] J.M. Sasson advierte que el «*kî* [«os tomo hoy por testigos *de que*»] introduce las estipulaciones del convenio de Boaz con Noemi con relacion a la liquidacion presente y futura de las propiedades de su marido» (*Ruth*, 149). Sintacticamente es así, hubiera o no hubiera pacto previo.

[46] Los autores recuerdan que desde 1,2 no encontramos reunida a toda la familia de Elimelec, aunque tres de ellos hayan muerto, su recuerdo los mantiene vivos entre los suyos (cf. Ph. Trible, *A Human Comedy*, 185; R.L. Hubbard, *The Book*, 255).

lo que era el patrimonio de Elimélec dentro de la misma familia paterna. La segunda cosa fundamental de que son testigos los presentes en la puerta de la ciudad es que *también* Boaz adquiere *como esposa a Rut, la moabita, mujer de Majlón*[47]. Boaz había anunciado ya en v. 5 que tenía la intención de casarse con Rut. En este momento solemne Boaz confiesa formalmente ante testigos tan numerosos y respetables que adquiere a Rut como esposa[48], aunque el matrimonio formal y su consumación se realizará más adelante (cf. 4,13).

De nuevo manifiesta Boaz la intención y el deseo de perpetuar el nombre del difunto Majlón entre los vivos, como lo había hecho en v. 5[49], y lo expresa de dos formas, a saber, afirmativamente: *para que perdure el nombre del difunto en su heredad*, por medio del que se supone que será su descendiente legal, y negativamente: *para que no desaparezca el nombre del difunto de entre sus parientes y paisanos*. Toda familia, y los miembros de esa familia, están unidos a una tierra: el patrimonio de sus padres, y mediante esa tierra a un pueblo determinado, constituido por otras familias, clanes o estirpes[50].

El discursito de Boaz termina como había empezado en v. 9: *Testigos sois vosotros en el día de hoy*, formando una inclusión. Boaz había llamado y convocado a los ancianos del pueblo, para que fueran testigos presenciales y oficiales de los acontecimientos que iban a desarrollarse en la puerta de la ciudad. Todos los demás: «todo el pueblo» (v. 9), asistían libre y espontáneamente. Los testigos se tomaron su papel muy en serio, como aparece en lo que a continuación se relata.

11-12. Hasta ahora la masa del pueblo y los ancianos han sido meros espectadores, se han comportado pasivamente, traídos y llevados por Boaz, hombre poderoso en Belén (cf. 2,1). Terminado el discurso de Boaz y manifestadas sus intenciones, la asamblea popular: –*todo el pueblo y los ancianos*–, con una sola voz empieza a actuar, como si fuera el coro de las tragedias griegas. Los ciudadanos de Belén presentes en la puerta, es decir, en el tribunal de justicia, toman conciencia de su papel y responden: *somos testigos*. Confirman, pues, como válido todo el proceso entre Boaz y su pa-

[47] Para dar mayor enfasis y para que no haya lugar a dudas, repite el autor los dos apelativos que identifican a Rut (cf. J.M. Sasson, *Ruth*, 150).

[48] J.M. Sasson sostiene que «con esta declaracion Boaz no *se esta casando* con Rut, sino que estaba comprandola simplemente con esa intencion en la mente», la de casarse con ella (*Ruth*, 150). Nosotros no hablamos de *comprar*, sino de *adquirir*, puesto que se trata de una persona y no de una mercancia o cosa (cf. D.H. Weiss, *The Use*, 248). Menos aun compartimos la idea de P. Humbert en *Art*, 107: «Con este término concreto y comercial, tan sórdido, el autor quiere persuadirnos expresamente de que no se trata de ninguna clase de ternura, de idilio de amor, sino del severo cumplimiento del deber frente a la familia y a sus muertos».

[49] *El difunto* no es otro que Majlon, del cual acaba de hablar, lo mismo en v. 5, en contra de P. Joüon, que opina que es Elimelec (cf. *Ruth*, 88).

[50] Ver lo que dijimos en el comentario a Rut 1,2 a proposito de los *efrateos*.

riente anónimo, pero de todos bien conocido. En las palabras que siguen sólo se hace mención de la unión entre Boaz y Rut; fácilmente dan también el visto bueno a la operación de rescate de las tierras que pasan a engrosar las posesiones de Boaz.

El pueblo y los ancianos a coro, dirigiéndose a Boaz, pronuncian una bendición, que bien podría pertenecer al rito nupcial de Belén[51]. El conjunto está bien estructurado: a) empieza con la formulación de un deseo (en yusivo): que el Señor bendiga a la novia (v. 11b); c) termina con otro, dirigido a la descendencia (también en yusivo: v. 12); b) en medio dos peticiones-invocaciones, hechas al novio, expresadas poéticamente y en imperativo (v. 11c). Al Señor se invoca por dos veces: en a) y c)[52].

La mujer que va a entrar en tu casa: Rut entra en la casa de Boaz como esposa; en adelante formará una unidad familiar que se desea que la haga el Señor tan consistente y fecunda como *la casa de Israel*, fundada, construida sobre los pilares de las dos grandes madres de Israel: Raquel y Lía[53]. ¿Está pensando ya el autor en la casa-dinastía de David? Probablemente sí (cf. 4,17).

Llama la atención que el autor ponga en boca de los habitantes de Belén a Raquel antes que a Lía, ya que ellos pertenecen a la tribu de Judá y, por tanto, son descendientes de Lía[54]. Tampoco es ésta la primera vez que Raquel precede a Lía (ver Gén 31,4 y 14). Por esto algunas razones podrían ser las siguientes. Raquel está unida a Belén por una tradición local, que mantiene que ella murió y fue sepultada en la región de Efrata, donde está Belén (cf. Gén 35,19-20 y 48,7)[55]. Además, todos sabían que Raquel era la esposa preferida de Jacob[56].

Las palabras dedicadas al esposo Boaz, de intenso lirismo, están en verso y miran al presente y al futuro[57]. Los dos versos están en perfecto paralelismo sinonímico: a Efrata corresponde Belén[58]; por tanto, al *házte poderoso* responde *proclama un nombre*. Algunos autores relacionan el «hazte poderoso» con la aptitud para la procreación y con el gran número de hijos, lo que comportaría el imponer el nombre del segundo estico[59]. Nuestra versión no excluye en modo alguno que el poderío, que se le desea a

[51] Cf. P. Joüon, *Ruth*, 91.
[52] Cf. J.M. Sasson, *Ruth*, 151.
[53] Se nombran solamente a Raquel y a Lía y no a las esclavas Zilpá y Bilhá, porque los hijos de éstas se consideran legalmente hijos de sus señoras. De Zilpá, esclava de Lía, nacieron Gad y Aser; de Bilhá, esclava de Raquel, Dan y Neftalí (cf. Gén 30,3-13).
[54] Judá era el cuarto hijo de Lía (cf. Gén 29,35).
[55] Esta tradición es secundaria y tardía. Lo más probable es que, según 1 Sam 10,2 y Jer 31,15, Raquel muriera y fuera enterrada en el territorio de Benjamín, al norte de Jerusalén (cf. B. Ubach, *Raquel, sepulcro de*, en: Enciclopedia de la Biblia VI, Barcelana 1965, 113-114.
[56] Cf. P. Joüon, *Ruth*, 89-90; W. Rudolph, *Das Buch*, 69.
[57] La dificultad textual se refleja en las notas filológicas. Preferimos afrontar la obscuridad del texto antes que cambiarlo.
[58] Cf. E. Vogt, *Benjaamin*, 35.
[59] Cf. C.J. Labuschagne, *The Crux*, 366-367; E. Würthwein, *Ruth*, 23.

Boaz, y la obtención de un nombre famoso, se fundamenten en los hijos, en su descendencia. La idea de la descendencia está expresa antes (v. 11b) y después (v. 12). Boaz ya era «fuerte en poder» (2,1); lo que ahora se pide para Boaz es que sea más poderoso aún, para que, de esta manera, adquiera un gran nombre, un renombre para la posteridad[60].

El v. 12 especifica más en concreto en qué debe consistir el renombre y la fama de Boaz: Que tu casa sea tan famosa como la de Fares, que es lo mismo que decir: como la casa de Judá, el patriarca, pues de Fares, hijo de Judá y de Tamar, descienden los más ilustres jefes de la tribu de Judá, cuyo centro es Belén[61]. Sobre la comparación entre Rut *–esta joven–* y Tamar se ha escrito mucho, especialmente por todos aquellos que defienden que el matrimonio entre Boaz y Rut es un matrimonio levirático[62]. Recordemos solamente que el matrimonio entre Judá y Tamar no es levirático. Precisamente Tamar se prostituye con Judá, porque éste no quiere cumplir la ley del levirato con ella, dándole como esposo a su hijo pequeño Selá (cf. Gén 38,13-26). El autor de Rut, en realidad, está apuntando ya al descendiente más ilustre de Boaz-Rut, a David, adelantándose a v. 17c y a la genealogía final[63].

2. *Matrimonio entre Boaz y Rut y nacimiento de Obed: 4,13-17*

Las palabras de los ancianos y del pueblo presente en la puerta de la ciudad de Belén auguran un futuro esperanzador para la nueva familia que acaba de formarse. El narrador y las mujeres de Belén van a poner el broche de oro al libro de Rut en la presente perícopa.

¿Se puede descubrir en 4,13-17 alguna estructura bien organizada? Yo creo que sí y propongo la siguiente, fundada en la alternancia de *narración* y *palabra*:

a. Narración: Boaz se casa con Rut y tienen un hijo (v. 13).
  b. Palabra: Las mujeres se dirigen a Noemí (vv. 14-15).
    c. Narración: Noemí acoge al niño (v. 16).
  b'. Palabra: Las mujeres (las vecinas) dan nombre al niño, que lo declaran hijo de Noemí (v. 17a¿b?).
a'. Narración: Imposición del nombre al niño y genealogía corta (v. 17b.c)[64].

[60] Cf. F. Asensio, *Rut*, 229.
[61] Cf. F. Asensio, *Rut*, 229.
[62] Cf., por ejemplo, W. Rudolph, *Das Buch*, 69. Ver lo que decimos a este propósito en el Excursus sobre el levirato.
[63] Cf. R.L. Hubbard, *The Book*, 260-262.
[64] Otras concepciones de la estructura pueden verse en J.M. Sasson, *Ruth*, 159, con el que no está de acuerdo R.L. Hubbard en *The Book*, 263.

Observamos que la estructura de 4,13-17 es concentrica, como se advierte por la correspondencia entre *a* y *a'*, *b* y *b'*, que encierran dentro de si a *c* Las secciones *a* y *a*, podrian unirse directamente y asi la intervencion de las mujeres en *b*, *c* y *b'* seria como una cuña, correspondiente a vv 11-12 El centro lo ocupan Noemi y el nino en (v 16) Ellos no hablan, en su lugar lo hacen las mujeres de Belen

4,13 Y tomo Boaz a Rut y la hizo su mujer Se unio a ella y el Señor hizo que concibiera y diese a luz un hijo

14 Las mujeres dijeron a Noemi –Bendito sea el Señor que ha hecho que no te falte hoy un protector, su nombre sera pronunciado en Israel

15 El sera tu consuelo y el sustento de tu vejez, pues lo ha dado a luz tu nuera, que tanto te quiere, que es para ti mejor que siete hijos

16 Y Noemi tomo al niño, lo puso en su regazo y fue su aya

17 Las vecinas le dieron un nombre, diciendo –Le ha nacido un hijo a Noemi,
y le dieron el nombre de Obed
Fue el padre de Jese, padre de David

13 ‹se unio a ella lit y entro en (casa de) ella (cf P Jouon *Ruth*, 92) hizo que concibiera lit le concedio prenez)

14 su nombre sera pronunciado lit ‹y sera pronunciado su nombre o bien de suerte que su nombre sea pronunciado

15 sera tu consuelo lit te sera el que te reconforte ‹que tanto te quiere lit que te quiere

4,13 17 Si en 4,1-12 eran los varones los que llevaban la voz cantante, en 4,13-17 son las mujeres De todas formas los varones estan presentes al principio y al final con Boaz, Obed, Jese y David Desaparecen el pueblo y los ancianos Rut, por su parte, ocupa un lugar secundario en la sombra, aunque su presencia invisible cubre toda la escena

13 El verso es modelo literario de sobriedad pocas palabras, breves sentencias, plenitud de contenido Noemi y Rut llevaban unos dos o tres meses en Belen desde el comienzo hasta el final de la siega En las cuatro sentencias del v 13 el autor resume mas de nueve meses Boaz y Rut se casan, intima convivencia, concepcion del hijo y su nacimiento Empieza, pues, a cumplirse lo que el pueblo entero en vv 11-12 habia pedido al Señor para la nueva pareja Ademas, Boaz lleva a cabo en 4,13 lo que habia dejado entrever (3,11-13), o habia manifestado abiertamente (4,5 10) hacer de Rut su mujer Para que no exista la menor duda, el autor utiliza terminos tecnicos

Cf R Grant *Literary* 437 nota 29

La vision providencialista del hombre de fe se pone de manifiesto una vez mas La concepcion de un hijo es obra de los padres, aqui de Boaz y de Rut, pero la creacion de una nueva vida –misterio para el hombre antiguo y, en su mayor parte, tambien para el moderno–, se debe a la intervencion de Dios en el curso de los acontecimientos *el Señor hizo que [Rut] concibiera* Recordemos que Rut habia estado casada con Majlon durante varios anos, mientras la familia residio en Moab (cf 1,5-6), y no habia tenido descendencia alguna A la larga esterilidad de entonces se contrapone la fertilidad inmediata de ahora No sin razon algunos autores ven en este v 13 el centro de todo el capitulo 4, y, en cierto sentido, la replica del capitulo primero a un vacio y esterilidad corresponde la plenitud y fecundidad de Rut[66], que es comienzo de una gloriosa dinastia (cf v 17b)[67]

14-15 El nacimiento de un hijo es siempre causa de alegria, y mas todavia si es el primero y ha sido grandemente deseado Es el caso del hijo de Boaz y de Rut La alegria desborda los limites estrictamente familiares, de ello se hacen eco las mujeres de Belen Estas mismas mujeres pocos meses antes habian sido testigos de la amargura de Noemi y de sus quejas porque el Señor la habia maltratado, haciendola volver de Moab a Belen de vacio, sin marido y sin hijos, aunque con ella venia Rut, su nuera (cf 1,19-21) Ahora las cosas han cambiado la tristeza se ha convertido en gozo y alegria, el estupor de las mujeres de Belen, ante la desconocida Noemi y sus amargos lamentos, en bendiciones al Señor y en felicitaciones por el cumulo de beneficios que Dios ha derramado sobre Noemi, gracias precisamente a Rut, su nuera, que siempre la ha acompañado, sin que su presencia haya sido suficientemente valorada

Si en el verso anterior se atribuia al Señor que Rut hubiera concebido un hijo, en este v 14 tambien se le atribuye que Noemi pueda contar con *un protector* o *go el* ¿Quien es este *go'el* o protector de Noemi? Por el contexto (cf v 15) no puede ser otro que el hijo que acaba de dar a luz Rut[68] Es evidente, por tanto, que *go el* aqui tiene un sentido diferente y mas amplio que el estricto de *rescatador* o *redentor* El verdadero contenido lo desvela el autor en v 15[69]

[66] Cf W Rudolph *Das Buch* 70 D F Rauber *Literary* 34

A la union entre 4 13 y 4 17b hemos aludido en la introduccion a la pericopa Tematicamente no existe inconveniente en el empalme pero literariamente no podemos prescindir del intermedio (vv 14 17a) La intervencion de las mujeres tiene un significado muy importante en el conjunto (cf W Rudolph *Das Buch* 70)

[68] La mayoria aplastante de autores opina que el *go el* o protector de Noemi es el recien nacido admita o no que el matrimonio entre Boaz y Rut sea leviratico (cf P Jouon *Ruth* 92 W Rudolph *Das Buch* 70 G Gerleman *Ruth* 37 Th y D Thompson *Some* 99 H H Witzenrath *Das Buch* 278 y nota 139 J M Sasson *Ruth* 164 R L Hubbard *The Book* 271 J Scharbert *Rut* 27a)

De los autores citados en nota anterior ver de nuevo a W Rudolph G Gerleman R L Hubbard y J Scharbert cf tambien el Excursus sobre el *go el*

Su nombre será pronunciado en Israel. En nuestra opinión se trata asímismo del recién nacido que, juntamente con Noemí, atrae la plena atención de las mujeres[70]. De hecho el nombre de Obed entró en la historia de Israel y su recuerdo es perenne, no sólo por su relación con Noemí, sino, sobre todo, por haber sido el abuelo de David.

En v. 15 el autor continúa hablando del hijo de Boaz y de Rut. Las mujeres han saltado del presente al futuro en v. 14, al predecir la buena fama de que gozará el niño. También prevén con plena lógica las mujeres de Belén que el niño que acaba de nacer será causa de consuelo, de gozo y de seguridad para Noemí. Como razón fundamental (*pues* = *kî* hebreo) el autor aduce que él es el hijo de Rut. Entre Rut y Noemí existe una unión inquebrantable –la historia de estas dos mujeres lo ha demostrado–. Rut *es* la nuera de Noemí, sigue siendo su nuera y lo será siempre, hasta que la muerte las separe (cf. 1,16-17). La relación entre Rut y Noemí no es puramente legal, es mucho más; las une la fuerza del amor: *tu nuera que tanto te quiere.* Para Noemí Rut es más que una hija y que un hijo: *para ti es mejor que siete hijos.* En una cultura, en que casi sólo cuentan los varones y muy poco las mujeres, decir de una mujer, que además es extranjera, que vale más que siete hijos, es la más grande alabanza que se puede imaginar. Ésta y no otra razón legal será la que fundamente que Noemí pueda considerar al hijo de Rut como suyo propio[71].

16. El verso ocupa el centro geométrico de la estructura concéntrica, con Noemí y el niño como únicos personajes. Se ha discutido mucho sobre el significado último que el autor ha pretendido dar al gesto de Noemí de tomar al niño y colocarlo en su regazo. ¿Tiene una significación legal, parecida a la de las escenas de Gén 30,3-6 (Raquel y el hijo de su esclava Bilha) y de Gén 30,9-13 (Lía y los hijos de Zilpa, su esclava)? Unos hablan de acto de adopción legal[72], otros de filiación legal[73], otros finalmente excluyen cualquier aspecto legal e interpretan el gesto como la expresión espontánea de cariño y protección[74]. Esta última sentencia se ve reforzada por el dulce cargo que se impone Noemí: el ser *'omenet* (*aya*) del hijo de su

[70] Cf M Haller, *Die Funf,* 19, W Rudolph, *Das Buch,* 69, E Wurthwein, *Ruth,* 23, H H Witzenrath, *Das Buch,* 279 Otros autores defienden que el nombre que será pronunciado en Israel no es el del recién nacido, sino el de uno de los difuntos, Elimélec o Majlón (cf P Joüon, *Ruth,* 92-93, Th y D Thompson, *Some,* 99) Todavía hay una tercera opinión que *el nombre* se refiera a Yahvé, el Señor (cf E F Campbell, *Ruth,* 164, que la ofrece como alternativa y menos probable que la del recién nacido)

[71] Cf R L Hubbard, *The Book,* 265 272-273

[72] Cf M Haller, *Die Funf,* 19, G Gerleman, *Ruth,* 37, E Würthwein, *Ruth,* 23, que además cita a L Köhler, H Gressmann y M Haller, J de Waard, *Translator',* 168 Algunos matizan que no se puede tomar la adopción en sentido pleno (cf R de Vaux, *Instituciones,* I 90)

[73] Cf P Joüon, *Ruth,* 94, F-M Abel, *Le livre,* 163, H H Witzenrath, *Das Buch,* 280-281, con abundantes citas de autores en nota 142, E Lipiński, *Le mariage,* 127, J M Sasson, *Ruth,* 171

[74] Cf W Rudolph, *Das Buch,* 71, F Asensio, *Rut,* 230, G F Wood, *Rut,* § 36 17, págs 694-695, R L Hubbard, *The Book,* 264-266 E F Campbell duda del sentido, aunque se inclina por la expresión de cariño (cf *Ruth,* 165)

fidelísima nuera, Rut, a la que sin duda quería como a una verdadera hija (cf. v. 15).

La escena del v. 16 es la de cualquier abuela con su nieto. El hijo de Boaz y de Rut ocupa en la vida de Noemí el hueco dejado por sus hijos Majlón y Kilión. No hay por qué especular sobre cuestiones legales, cuando la situación real, que se supone que existiría entre Noemí y Boaz-Rut, es ideal para que Noemí dé rienda suelta a sus sentimientos maternales, centrados, el último año, en su incomparable nuera, la madre del pequeño.

17. De nuevo resuenan las voces femeninas del pueblo, las últimas voces que se escuchan en el libro. Estas mujeres representan el sentir común del pueblo de Belén que festeja el nacimiento del hijo de Rut, a la que no nombran en este verso por razones estructurales, puesto que ya ha sido ensalzada suficientemente en v. 15.

Repetimos una vez más que el autor no pretende resolver aquí ningún problema jurídico, declarando como hijo legal de Noemí al que ha dado a luz su nuera Rut. De hecho, la función que va a desempeñar este hijo de Boaz y Rut con relación a Noemí es la misma que tendría un hijo natural de Noemí, como hemos visto en vv. 14-16. Las dificultades reales del v. 17 no están en si el hijo de Rut es legalmente hijo de Noemí, sino en las aparentes contradicciones internas que presenta la redacción del texto hebreo.

Los traductores han advertido desde siempre graves incoherencias en el TM y por esto han intentado superarlas corrigiéndolo. A las iniciativas de las antiguas traducciones se han unido algunos modernos. H.W. Hertzberg escribe, por ejemplo: «La forma original del principio [del v. 17] parece que la ha conservado Syr [la versión siríaca o Pesitta]: "Y sus vecinas dijeron a Noemí: A Noemí le ha nacido un hijo"»[75]. Aunque no se llegue al extremo de corregir el TM, se advierten, sin embargo, algunas incoherencias en el texto. No es normal que se diga dos veces que al niño le impusieron un nombre. Además, el comentario: «Le ha nacido un hijo a Noemí», no parece adecuarse al nombre que finalmente suena: *Obed.* Se esperaría un nombre como *Ben-No'mî, Ben-no'am,* o algo parecido[76]. Se plantea, pues, a los intérpretes el problema de si el nombre Obed[77] hay que considerarlo como secundario o como original. Prevalece la opinión de que Obed es secundario, es decir, que sustituye a un hi-

[75] *Das Buch,* 276 nota 3, ver también P Jouon, *Ruth,* 95, la versión de A Vaccari en *La Sacra Bibbia,* 388 «Le vicine esclamorono "È nato un figlio a Noemi"», G F Wood, *Rut,* § 36 17, pág 695

[76] Lo que escribe L P Smith representa a muchos autores «El nombre del niño en el relato original difícilmente ha podido ser Obed, puesto que éste no tiene ninguna conexión con las palabras de las mujeres (cf Gen 25,26, 30,6 11 18, Ex 2,22, 1 Sam 4,21, etc)» (*The Book,* 850-851) Cf A Schulz, *Das Buch,* 127-128, R Vuilleumier, *Stellung,* 209-210

[77] *Servidor* de Noemí, del Señor Sobre el significado de *'Obed* véase J M Sasson, *Ruth,* 178

potético nombre originario *Ben-no'am*, o similar[78]. Sin embargo, también se defiende la sentencia contraria: el nombre de Obed, dado al niño, pertenece al relato original[79].

Probablemente nunca se llegará a una solución satisfactoria, ya que el texto hebreo del v. 17 parece que ha sido retocado y la crítica textual no tiene elementos para reconstruir el texto original, por más que lo ha intentado. Podemos, sin embargo, hacer algunas propuestas, que nos parecen más probables que las contrarias.

Creemos que la mención de David y, por tanto, de la genealogía breve en v. 17 pertenece al relato original: éste empieza con la historia de una familia betlemita que emigra a tierras de Moab y vuelve otra vez, después de diez años, a su punto de partida. Hay que mantener como firme la tradición antigua de que la bisabuela de David es de origen moabita. No se concibe que un autor judío hable de una ascendencia extranjera del rey más representativo de Israel, si no es porque históricamente fue así. Que el libro de Rut empiece hablando de una familia de Belén y termine con la genealogía del más famoso betlemita de todo el Antiguo Testamento no puede ser una casualidad[80]. De otra manera. Si en una narración se habla de Belén, no hay israelita que inmediatamente no piense en David, sin importar que la fecha de tal narración sea temprana o tardía.

Que el punto de unión entre David y Rut, la moabita, sea su hijo –también el hijo de Boaz– nos parece que no tiene vuelta de hoja. Que este hijo se llamara Obed lo mantiene la tradición en la genealogía corta (Rut 4,17) y en la larga (Rut 4,21-22)[81]. Como veremos en seguida, creemos que es más probable que Rut 4,18-22 dependa de Rut 4,17 que no a la inversa.

Con el v. 17 llegamos, pues, al final del relato, que es a la vez «conclusión natural y ... punto culminante» del mismo[82].

3. *Genealogía de David: 4,18-22*

Llegamos a la tercera parte del capítulo IV de Rut, según la división que dábamos al principio de este capítulo. En el capítulo III de la Intro-

[78] Cf H Gunkel, *Ruthbuch*, 107, M Haller, *Die Funf*, 19, H W Hertzberg, *Das Buch*, 276 nota 3, O Eissfeldt, *Einleitung*, 648, J Steinman, *Ruth*, 285, O Loretz, *Gotteswort*, 65, J Gray, *Ruth*, 404-405 423-424, E Würthwein, *Ruth*, 2 24

[79] Cf W Rudolph, *Das Buch*, 71, G F Wood, *Rut*, § 36 17, pag 695, los citados por J Gray en *Ruth*, 402-403

[80] Cf E F Campbell, *Ruth*, 169, R Vuilleumier, *Stellung*, 204

[81] Lo llaman «historico» de una u otra manera H Gunkel, *Ruthbuch*, 107, H W Hertzberg, *Das Buch*, 276 (nota 3) 280, E F Campbell, *Ruth*, 169, R Vuilleumier, *Stellung*, 204 Ver además nota 16

[82] Cf P Jouon, *Ruth*, 95 Ver tambien W Nowack, *Ruth*, 200, W Rudolph, *Das Buch*, 71, G F Wood, *Rut*, § 36,17, pag 695, R Vuilleumier, *Stellung*, 194 204

ducción general tratamos largamente el problema de la unidad de composición o literaria del libro de Rut en su totalidad. En este último apartado del cap. 4º y del libro volvemos sobre el tema, distinguiendo entre la unidad literaria de Rut, como obra acabada, y de la relación de 4,18-22 con el resto del libro, en cuanto a su origen y creación: lo que ahora nos preocupa.

De la genealogía de Rut 4,18-22 se ha discutido mucho entre los autores de este siglo. Una aplastante mayoría opina que se trata de un apéndice posterior, añadido al libro, cuyo final estaría en 4,17[83]. Muy pocos creen que 4,18-22 no es una añadidura, sino parte integrante del relato original[84]. Otros hablan del conjunto del libro de Rut, únicamente desde el punto de vista literario, y afirman que 4,18-22 pertenece a la unidad literaria total o libro de Rut como obra terminal[85].

La perícopa 4,18-22 muestra una unidad de estilo y de composición innegables; el estilo es típicamente sacerdotal, tan característico por su predilección por las genealogías[86]. Su estructura o composición literaria consta de una introducción (v. 18a) y de la genealogía en sí o del árbol genealógico de David, compuesto por diez miembros, desde Fares a David (vv. 18b-22)[87].

4,18 Y éstos son los descendientes de Fares:
Fares engendró a Jesrón,
19 Jesrón engendró a Ram, Ram engendró a Aminadab,
20 Aminadab engendró a Najsón, Najsón engendró a Salmón,
21 Salmón engendró a Boaz, Boaz engendró a Obed,
22 Obed engendró a Jesé y Jesé engendró a David.

20 «Salmón» con muchos Mss de G y verso siguiente (cf Mt 1,4 5); en texto hebreo «Salmâh». Otras muchas variantes son recogidas por los autores y algunos las consideran legítimas (cf. J M Sasson, *Ruth*, 189 y R.L Hubbard, *The Book*, 283)

4,18-22. Esta segunda genealogía de David es más larga que la primera en v. 17c; se adentra en los antepasados de David hasta Fares, hijo de Judá, hijo de Jacob. La fuente de datos puede ser con mucha probabilidad 1

[83] Es imposible citar a todos los autores partidarios de esta opinion, los siguientes son significativos S R Driver, *An Introduction*, 427, P Jouon, *Ruth*, 96, P Humbert, *Art*, 109, O Loretz, *Gotteswort*, 65, *Novela*, 392, O Eissfeldt, *Einleitung*, 648, E Wurthwein, *Ruth*, 2, H H Witzenrath, *Das Buch*, 36-38, E Campbell, *Ruth*, 172, R Vuilleumier, *Stellung*, 196, J Scharbert, *Rut*, 5 27b

[84] Cf M Weinfeld, *Ruth*, 519, J M Sasson, *"Generation, seventh"*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplement*, 355b, *Ruth*, 181-187, J C de Moor, *The Poetry*, 42-43

[85] Cf J de Waard, *Translators'*, 166, K Nielsen, *Le choix*, 212 Esta tercera actitud no se opone a la primera que considera a 4,18-22 como un apendice o añadidura al texto original

[86] Cf W Nowack, *Ruth*, 200, G Gerleman, *Ruth*, 38, R Vuilleumier, *Stellung*, 195

[87] Cf J Gray, *Ruth*, 424, R L Hubbard, *The Book*, 280

Crón 2,5-15[88], o bien un tercer documento desconocido, del que también dependería 1 Crón[89].

Literariamente Rut 4,18-22 es un digno colofón del libro que ensalza a la bisabuela de David, Rut, la moabita, casada con Boaz, bisabuelo de David.

La formulación de la introducción a la genealogía larga (v. 18a) es bien conocida por otras genealogías del mismo estilo (cf. Gén 10,1; 11,10.27; 1 Crón 1,29, etc.).

Entre las muchas preguntas que surgen al encontrarnos con una genealogía al final del libro, inmediatamente después de la de v. 17c, nos hacemos la siguiente: ¿por qué empieza precisamente por Fares y no por otro glorioso antepasado? La respuesta más fácil, y la que normalmente dan los autores, es: porque el autor ha hecho mención de Fares en 4,12[90]. Lo que importaba al autor era hacer resaltar la importancia de la familia betlemita, en especial la de David, y con la inserción en la línea de Fares es suficiente, pues de todos era conocido que Fares era hijo de Judá y de Tamar, citados también en 4,12.

Puede ser significativo, también, que la lista de Fares a David se componga artificialmente sólo de diez miembros. Al ser Najsón contemporáneo de Moisés (cf. Ex 6,3 y Núm 1,7), se computan cinco generaciones de Fares a Najsón, es decir, del final de la época patriarcal a la del Éxodo, y otras cinco desde el Éxodo al reino de David, de Salmón (hijo de Najsón) hasta David[91].

El final del libro nos deja buen sabor de boca: David es el último nombre que resuena y su eco llega hasta nosotros. El Señor dirige la historia en general, y la de su pueblo en particular. Los Patriarcas y la legislación más estricta de Israel pretendían mantener la pureza de la sangre, la no contaminación de los miembros del pueblo con los pueblos vecinos. Sin embargo, la genealogía final del libro de Rut revela que los planes de Dios no son como los de los hombres, pues la madre del primer miembro de la lista, Fares, es cananea: Tamar (cf. Gén 38), y la bisabuela del último, David, es moabita: Rut[92].

[88] Rut depende de 1 Crón 2: cf. P. Joüon, *Ruth*, 96; O. Loretz, *Gotteswort*, 65; *Novela*, 392; O. Eissfeldt, *Einleitung*, 648; G. Gerleman, *Ruth*, 38; J. Gray, *Ruth*, 404; E. Würthwein, *Ruth*, 2; G.F. Wood, *Rut*, § 36:5, pág. 682; 36:17, pág. 695; H.H. Witzenrath, *Das Buch*, 26-27.36-37; J. Scharbert, *Rut*, 27b. Defienden que 1 Crón 2 depende de Rut 4,18-22, entre otros, R. Vuilleumier, *Stellung*, 194-195; J.M. Sasson, *Ruth*, 187-189; R.L. Hubbard, *The Book*, 282.

[89] Cf. G.A. Cooke, *The Book*, 20; y O. Loretz, G. Gerleman, J. Gray, J. Scharbert en los lugares citados en la nota anterior.

[90] Cf. P. Joüon, *Ruth*, 96.

[91] Cf. nota 5 y P. Joüon, *Ruth*, 96-97; F. Asensio, *Rut*, 230; E.F. Campbell, *Ruth*, 173. Los autores recuerdan la genealogía de Mt 1, que se compone de tres grupos de catorce generaciones cada uno.

[92] Cf. R. Grant, *Literary*, 438.

EXCURSUS

EXCURSUS I SOBRE GŌ'ĒL

En más de una ocasión nos hemos remitido en el comentario al presente **excursus** para mejor comprender el sentido de *gō'ēl,* sin tener que alargarnos demasiado en cada pasaje con repeticiones innecesarias y fastidiosas. Presentamos una síntesis de los significados y matices de *gō'ēl,* sustantivo derivado de la raíz g'l-I[1]. Esta raíz es exclusivamente hebrea[2], que aparece sólo en las formas *Qal* y *Niphal.* Su significación fundamental en sentido propio pertenece al ámbito del derecho de familia[3] y se refiere a la acción por la cual se rescata, se recobra, se redime alguna cosa o persona[4] Obsérvese que, excepto en Lev y Rut, todos los pasajes tienen como sujeto de la acción al Señor; en Lev y Rut, por el contrario, es el hombre el que rescata, libera o protege. Los matices son muchos, como nos revelará el sustantivo *gō'ēl*[5].

1. *Gō'ēl fuera del libro de Rut*

Son muy numerosos los pasajes bíblicos en que aparece el sustantivo (o participio sustantivado) *gō'ēl,* que, presumiblemente, no siempre tiene el mismo significado, dada la variedad de circunstancias y de cosas o personas a las que dice referencia. Hacemos una primera distinción entre los ámbitos en los que los autores sagrados hacen uso y aplicación del sustantivo *gō'ēl:* el ámbito profano y religioso.

1.1. *Uso del gō'ēl en el ámbito profano*

Una primera observación de tipo general, que hay que hacer al empezar a tratar del sustantivo *gō'ēl,* es que *gō'ēl* solamente se puede decir de *un pariente próximo;* lo que confirma que la raíz *g'l*-I pertenece al derecho *de familia,* según hemos afirmado anteriormente. La razón última de este hecho fundamental radica en la concepción solidaria que los israelitas tienen de sí mismos y de sus instituciones familiares: todos los miembros

[1] De los homónimos *g'l*-I y *g'l*-II (estar manchado o sucio) nos limitamos al estudio del primero. Para *g'l*-II véanse los léxicos, especialmente L. Koehler - W. Baumgartner, *s.v.*, págs. 162b-163a.

[2] Cf. J.J. Stamm, *g'l,* 383.

[3] Cf. W. Dommershausen, *Leitwortstil,* 404; Koehler-Baumgartner, 162a; J.J. Stamm, *g'l,* 383; R.L. Hubbard, *The Book,* 188-189.

[4] Cf. Gén 48,16; Ex 6,6;15,13; Lev 25,25.26.30.33.48.49.54; 27,13.15.19.20.27.28.31.33; Rut 3,13; 4,4.6; Is 35,9; 43,1; 44, 22.23; 48,20; 51,10; 52,3.9; 62,12; 63,4.9; Jer 31,11; Os 13,14; Miq 4,10; Lam 3,58; Sal 69,19; 72,14; 77,16; 103,4; 106,10; 107, 2; 119,154.

[5] Cf. P. Joüon, *Ruth,* 75-76; F.-M. Abel, *Le livre,* 159 nota c; R. de Vaux, *Instituciones,* 52.

de una tribu, de una estirpe, de un clan forman una unidad que hay que mantener a toda costa. Los vínculos de la sangre hacen que los individuos sean considerados miembros de un mismo cuerpo social mayor, sea la familia, el clan, la tribu [6]. De esta vinculación natural surgen necesariamente obligaciones y derechos que abarcan a las personas, en primer lugar, y a los bienes y propiedades, al patrimonio común de la estirpe, en segundo lugar. Todas estas ideas están en el origen y son el fundamento de la institución israelita del *gō'ēl*, cuya extensión explicamos a continuación.

a. *El gō'ēl y la tierra*

Los individuos y las familias en Israel están muy ligados desde antiguo a la tierra que pisan, el don por antonomasia que Dios, único Señor absoluto de ella, había dado y repartido gratuitamente a las tribus del pueblo de Israel (cf. Gén 15,7; 17,8; Dt 9,6; 26,1.9; Jos 1,6; 23,1-10; 24,1-13). Para que la avaricia de los hombres no acumulara en pocas manos la tierra de muchos, se decreta la fiesta del año jubilar: cada cincuenta años todo patrimonio perdido por cualquier razón deberá volver a sus dueños originarios; así se restablece de nuevo el orden que el Señor había determinado en un principio (cf. Lev 25,8-17). Aquí se inserta la institución del *gō'ēl*: «Si un hermano tuyo se arruina y vende parte de su propiedad hereditaria, a su *pariente más cercano* toca rescatar lo vendido por su hermano. El que no tenga *quien lo rescate*, si ahorra lo requerido para el rescate, descontará los años desde su venta y pagará al comprador lo que falta, recobrando así su propiedad. Pero si no ha ahorrado lo requerido para el rescate, lo vendido quedará en poder del comprador, hasta el año del jubileo, en que queda libre y vuelve a ser propiedad suya» (Lev 25, 25-28) [7].

Gō'ēl, por tanto, es aquella persona que está obligada a rescatar la tierra, el patrimonio familiar que, por necesidad, ha sido enajenada. Esta persona es *un pariente cercano* [8], cuyo orden está determinado por la Ley: hermano, tío paterno, primo hermano o, a falta de ellos, alguien de su parentela (cf. Lev 25,48) [9]. El profeta Jeremías actúa como *gō'ēl* al adquirir el campo que su primo Hanamel tenía en Anatot, para que el patrimonio familiar no caiga en manos extrañas (cf. Jer 32,6-10).

[6] Cf R de Vaux, *Instituciones*, 35

[7] Lo que en el texto anterior va en *cursiva* corresponde al vocablo hebreo *go'el*

[8] Por ser *el pariente cercano* o *gō'el* es el primero que posee *el derecho de rescate o g'ullah* (cf Rut 4,6 7) Así se confirma fuera del libro de Rut (cf Lev 25,24 29 31 32 48, Jer 32,7 8) *g'ullāh* puede significar también *el rescate* mismo (cf Lev 25,26 51 52, Is 63,4 [dicho de Dios]), una sola vez está por *parentela* en Ez 11,15 (cf J L Cunchillos, *Rachat* DBS 9 [1979] 1048, B Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon* [Grand Rapids ^{13}1980], col 127a

[9] Cf P Joüon, *Ruth*, 64, W Rudolph, *Das Buch*, 64, R de Vaux, *Instituciones*, 52, W Dommershausen, *Leitwortstil*, 404, H Ringgren, *Ga'al*, 886, R L Hubbard, *The Book*, 188

b. *El gō'ēl y los parientes que han perdido su libertad*

Si es importante en Israel que se conserve el patrimonio familiar, evitando su venta a extraños (cf. Jer 32,6-10) o rescatando lo que se haya vendido (cf. Lev 25,25), mucha más importancia tienen las personas. Por esto la Ley ordena: «Si un emigrante o un criado mejoran de posición y un hermano tuyo se arruina y se vende al emigrante o criado o a un descendiente de la familia del emigrante, después de haberse vendido tiene derecho a rescate. Uno de sus hermanos lo rescatará, o un tío suyo o su primo o alguien de su parentela, o él mismo si ahorra lo necesario» (Lev 25,47-49). La fuerza de la solidaridad se pone aquí en acción para recuperar para la estirpe no un trozo de tierra sino un miembro de una familia [10].

Para el israelita que se vendía (con su familia) a otro israelita, no se prevé en la Ley ningún *gō'ēl*. Para conseguir su plena libertad (y la de su familia) y las propiedades paternas tendrá que esperar al año del jubileo (cf. Lev 25,39-43) [11].

c. *El gō'ēl del pariente asesinado*

Un caso verdaderamente extraordinario lo constituye el del *gō'ēl de sangre* o del vengador de la sangre derramada injustamente [12]. La legislación a este respecto es muy detallada y escrupulosa, pues se trata del mayor crimen que un hombre puede cometer: matar a otro hombre [13], y ningún crimen, en especial el de sangre, puede quedar impune. La sangre es la vida (cf. Lev 17,10-14; Dt 12,23) y la vida es sólo de Dios, que la da y la quita (cf. Dt 32,39; 1 Sam 2,6; Sab 16,13.15). La sangre de un hombre, derramada injustamente, clama al cielo. La voz del Señor se dirige a Caín, el asesino de su hermano Abel: «¿Qué has hecho? La sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra» (Gén 4,10). La tierra personificada también protesta y reclama al recibir en su seno la sangre inocente (cf. Gén 4,11-12). La presencia invisible del Señor lo santifica todo, también la tierra en la que él habita y todos los israelitas. Pero esta tierra puede ser profanada: «Con la sangre

[10] Cf F-M Abel, *Le livre*, 156 nota d) Ver también los autores citados en nota anterior

[11] En este caso no se da verdadera esclavitud, sino la venta de sus fuerzas para el trabajo (cf Lev 25,42)

[12] R de Vaux escribe «La obligación más grave del *go'el* israelita es la de asumir la venganza de la sangre, en lo cual se descubre una ley del desierto el *târ* de los árabes La sangre de un pariente se debe vengar mediante la muerte del que la ha derramado o, a falta de éste, con la muerte de alguno de su familia, en el interior del grupo no hay lugar a venganza de sangre, sino al castigo, a la expulsión del culpable» (*Instituciones*, 35)

[13] La muerte de la mujer del levita de Efraín a causa de los abusos y malos tratos de los habitantes benjaminitas de Guibeá y sus terribles consecuencias, como se relata minuciosamente en Jue 19-20, es un caso tan terrible que los israelitas han procurado que no se repita Para eso los legisladores han aquilatado al máximo las instrucciones y normas, como las de Núm 35,9-34 sobre las ciudades de asilo y sobre las condiciones en que puede actuar legítimamente el *gō'ēl* o *vengador de la sangre*

se profana la tierra» (Num 35,33b), con la sangre inicuamente derramada de un ser humano Por la aplicacion de la ley del talion (cf Dt 19,21) se comprende la terrible sentencia de Num 35,33b, que sigue a la anteriormente citada «Por la sangre derramada en la tierra no hay mas expiacion que la sangre del que la derramo» En esta concepcion se fundaban los israelitas que se habian reunido para vengar el crimen de los benjaminitas que habian dado muerte a la mujer del levita efraimita en Guibea (cf Jue 19) «¿Que crimen es ese que se ha cometido entre vosotros? ¡Venga! Entregadnos a esos pervertidos de Guibea, que los matemos y se borre asi este crimen de en medio de Israel› (Jue 20,13) Los efraimitas no accedieron a la entrega de los culpables y se declaro una guerra fratricida en la que la tribu de Benjamin estuvo a punto de desaparecer[14]

Era, pues, urgente y necesario poner coto a tantos desmanes[1], estableciendo leyes y asentando costumbres severas a las que atenerse en los gravisimos casos de asesinato y homicidio Los autores sagrados hacen remontar la legislacion a Moises, pero es claro que esta se fue determinando con el tiempo, a medida que Israel se iba asentando en Canaan Asi se creo el derecho de asilo, determinando ciudades estrategicamente repartidas en todo el territorio[16] En casi todos los pasajes en que se habla de las ciudades de refugio se señala con suficiente claridad la finalidad de esta institucion, a saber defender a los homicidas involuntarios de la venganza de los familiares del muerto, especialmente del *go'el* o *vengador de sangre* (cf Num 35,6 11-12 15, Dt 4,41, 19,4-6 10, Jos 20,1-6 9)

Las leyes distinguen bien entre el homicida involuntario (cf Ex 21,13, Num 35,11 15 22-23 31, Dt 19,5, Jos 20,3 5) y el homicida voluntario o asesino (cf Ex 21,14, Num 35,20-21, Dt 19,11) Los dos son reos de muerte y, de suyo, deben morir (cf Ex 21,12, Num 35,16-18 21) Para evitar que los individuos o familias se tomen la justicia por su mano, aunque sea por medio del *go'el de sangre*, familiar al que corresponde legitimamente vengar al muerto (cf Num 35,19 21 25, Dt 19,6, Jos 20,3-5), se debe celebrar un juicio en toda regla Mientras tanto, el homicida se refugiara en una de las ciudades de asilo (cf Ex 21,13, Num 35,11 15, Dt 19,5, Jos 20,4 9), donde

[4] En aquella guerra perecieron mas de 38 000 israelitas (cf Jue 20 21 25 31) y 50 100 benjaminitas (cf Jue 20 35 44 46) y se cometieron crimenes atroces Los israelitas se volvieron contra los de Benjamin Los pasaron a cuchillo desde las personas hasta el ganado y todo lo que encontraban todas las ciudades que encontraron las incendiaron (Jue 20 48) El autor sagrado da como excusa de tales aberraciones que por entonces no habia rey en Israel cada uno hacia lo que le parecia bien (Jue 21 25 cf 19 1)

Ver el caso fingido de la mujer de Tecoa en 2 Sam 14 1 7

[6] En Num 35 6-7 se especifica que de las 48 ciudades que se han de dar a los levitas seis seran ciudades de asilo y Num 35 13-15 determina que de las seis ciudades de refugio tres estaran al este del Jordan y las otras tres en Canaan pero no las nombra Josue recuerda que hay que poner en practica lo ordenado por Moises determinando cuales son en concreto las seis ciudades de refugio (cf Jos 20 1 6) Los israelitas anaden a las tres de Transjordania conocidas por Dt 4 43 Beser Ramot de Galaad y Golan de Basan otras tres de Canaan Cades de Galilea Siquen en Efrain y Hebron en Juda (cf Jos 20 7 8)

se celebrara el juicio ante los jueces o ancianos de la ciudad y en el lugar acostumbrado (cf Num 35,12 24, Dt 19,12, Jos 20,4) y con dos testigos al menos (cf Num 35,30, Dt 19,15)

Si el tribunal declara culpable de asesinato al imputado, este debera morir sin remedio (cf Num 35,30, Dt 19,12-13), sin que valga para nada ni la ciudad de refugio, donde se encuentra, ni aun siquiera el altar al que se acoja el infeliz (cf Ex 21,14, 1 Re 2,28-34, 1,50-53) El ejecutor de la sentencia de muerte puede ser el *go el de sangre* (cf Dt 19,12) Pero si el imputado es declarado solamente culpable de homicidio involuntario, se salvara de la muerte si permanece en la ciudad designada por los jueces (cf Num 35,25 28) El *go'el de sangre* podra matarlo, si el homicida sale de la ciudad (cf Num 35,26-27) La situacion de reclusion en la ciudad de asilo bajo pena de muerte durara hasta la muerte del sumo sacerdote que este en funciones en aquel momento (cf Num 35,25 28 32, Jos 20,6), sin que se prevea una posible revocacion de la condena por ningun medio o rescate (cf Num 35,31-32)

d *Otras atribuciones del go'el*

Como acabamos de ver, las tres significaciones fundamentales del *go'el* en el ambito profano dicen referencia a los derechos/obligaciones del pariente cercano, relativos al patrimonio familiar rescate de la tierra enajenada o a punto de serlo, a los familiares vendidos como esclavos liberacion, redencion o rescate, y a los muertos con violencia venganza de su sangre derramada Al tratarse de derechos/obligaciones muy conflictivos y graves para la sociedad tienen que estar regulados por normas estrictas, incluidas en los codigos legales

Todavia hay otros derechos/obligaciones del *go'el*, de caracter mas general y menos puntual que los tres anteriores, pero fundamentados tambien en los vinculos de la sangre, en la solidaridad familiar En una sociedad en que no esta institucionalizada la ayuda a los debiles y necesitados pobres huerfanos, viudas, niños, ancianos, enfermos, etc , los parientes son el refugio natural, a veces el unico El familiar mas obligado a venir en ayuda de estos miembros debiles es el mas cercano y con posibilidades, es decir, el *go'el* En los casos en que se den estas condiciones *go'el* puede traducirse simplemente por pariente cercano[17] o pariente-protector Probablemente solo en el libro de Rut tiene plena aplicacion la observacion anterior, pero se supone naturalmente esta significacion en casi todos los pasajes en que se dice de Dios que es *go'el* del pueblo o de los individuos (cf Prov 23,11, Job 19,25)[18]

Cf P Jouon *Ruth* 64 W Rudolph *Das Buch* 64 H Ringgren *Ga al* 886

[8] Ver lo dos apartados siguientes sobre el *uso del go el en el ambito religioso* y *go el en el libro de Rut* R de Vaux *Instituciones* 35 52 R L Hubbard *The Book* 189 L Alonso Schokel J Vilchez *Proverbios* Madrid 1984 pag 429 E Cabezudo Melero *Historia* 33

1.2. *Uso del gō'ēl en el ámbito religioso*

Los autores sagrados aplican al Señor el apelativo de *gō'ēl* con relación al pueblo en general y a los individuos en particular. El sentido fundamentalmente jurídico del término en el uso profano se transforma en religioso: el Señor es *gō'ēl* del individuo en su vida azarosa y en peligro, es decir, su protector y valedor (cf. Sal 19, 15; 103,4); también lo es de los huérfanos y débiles ante sus opresores en la sociedad cruel (cf. Prov 23,11); y, sobre todo, lo es del pueblo de Israel, al rescatarlo del dominio opresor de otros pueblos (cf. Jer 50,34; Sal 78,35).

El segundo y tercer Isaías interpretan la vuelta del pueblo de Israel del destierro babilónico como la gran acción rescatadora y liberadora del Señor. Él es el *gō'ēl* de su pueblo: su redentor, su libertador, su salvador (cf. Is 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8; 59,20; 60,16; 63,16). El profeta inspirado descubre la presencia liberadora y salvadora del Señor en todas las fases de la historia de su pueblo. Si él fue el guía y protector de su pueblo en la oscura y larga historia de su origen y formación, también lo es en la nueva etapa de su restauración después del desastre de su aniquilación y deportación. La vuelta a la tierra de sus padres es como un nuevo nacimiento, como una recreación que requiere la acción divina del Señor restaurador, redentor y padre del nuevo pueblo.

«La teología del Antiguo Testamento ve, pues, esencialmente en el rescate, no un pago ni una expiación, sino un acto gratuito del poder de Dios hacia su pueblo y sus miembros para liberarlos de los poderes alienantes, adversarios: el mal o la muerte» [19].

2. *Gō'ēl en el libro de Rut*

La lectura del libro de Rut, aun la superficial, hace caer en la cuenta de la importancia que tiene el *gō'ēl* en la trama del relato, si bien sólo se emplea *g'l* en sentido profano.

2.1. *Personas que son gō'ēl en el libro de Rut*

Explícitamente se consideran *gō'ēl* de Noemí y de Rut tres personas de mayor o menor influjo en el desarrollo y desenlace del relato. Estas tres personas son: Boaz (2,20; 3,9.12), el Fulano (3,12; 4,1. 3.6.8) y el niño recién nacido (4,14). El sentido es el mismo, aplicado a los dos primeros,

[19] J.L. Cunchillos, *Rachat*: DBS 9 (1979) 1054. Refiriéndose a esta liberación del pueblo, escribe J.L. Sicre: «Esta acción la realiza el Señor en calidad de *"rescatador"* (*gō'ēl*), es decir, en virtud de su solidaridad con su pueblo, asume la tarea de rescatarlo; para lo cual no tendrá que pagar un rescate, pues actúa como soberano y sus hijos tienen derecho a la libertad» (*Profetas* I, Madrid 1980, pág. 267). Ver, además, H. Ringgren, *Gā'al*, 887.889.

pero distinto cuando se afirma del niño. Boaz y el Fulano se dicen *gō'ēl* de Noemí y de Rut de una manera muy impropia, según lo que conocemos del uso de *gō'ēl* fuera del libro de Rut. Según este uso sólo se puede llamar *gō'ēl* a una persona ligada con otra por los lazos de la sangre, es decir, el *gō'ēl* siempre es un pariente consanguíneo: hermano, tío, primo hermano o pariente más lejano, pero de la misma sangre; no un familiar colateral o afín, como lo son Boaz y el Fulano: de Boaz se dice que es pariente de Noemí «por parte de su marido» (2,1; cf. también 2,20; 3,2); del pariente innominado no se especifica este extremo, pero, al confesar Boaz que el otro le precede a él en los derechos de *gō'ēl* (cf. 3,12; 4,4), implícitamente está indicando que el parentesco también es por parte de Elimélec, difunto marido de Noemí; de lo contrario no se entendería lo que se dice en 4,4-9 con relación al rescate de la tierra, que pertenecía a Elimélec, a Kilión y Majlón.

Del recién nacido, Obed, se dice en 4,14 que es *gō'ēl* de Noemí; pero su significado se explica en el verso siguiente: «Él será tu consuelo y el sustento de tu vejez». *Gō'ēl*, según esto, es aquella persona que ofrece garantías de futuro: un apoyo firme y seguro [20].

2.2. *Derechos y obligaciones del gō'ēl en el libro de Rut*

En cuanto a los derechos y obligaciones del *gō'ēl* según aparece en el libro de Rut, se confirman las que en general se refieren al rescate de la tierra. Pero en la historia de la interpretación del libro de Rut han surgido otros muchos interrogantes en cuanto a nuevos derechos/obligaciones relativos al matrimonio, que son más propios del *levirato* que del *goelato*. En efecto, el estudio del *gō'ēl* en la Biblia, fuera del libro de Rut, nos ha enseñado que el *gō'ēl* se relaciona directamente con el rescate de la tierra enajenada o a punto de serlo, con la liberación-rescate de un pariente, vendido a un extranjero por necesidad, con la venganza de un muerto, y, por extensión, con la ayuda y protección de los indigentes; pero en ningún caso con el derecho/obligación de casarse con la viuda sin hijos de un pariente. Esto es exclusivo de la ley del *Levirato* [21]. Se puede admitir, sin embargo, que en tiempos del autor de Rut no estuvieran bien definidos los límites entre los derechos/obligaciones del *gō'ēl* y los relativos al *matrimonio levirático*, bien sea por la evolución real de las leyes y costumbres, bien sea porque de hecho no se aplicaban como leyes distintas -lo más probable-, por lo que casi carecía de importancia detenerse en los matices y diferencias [22].

[20] Ver comentario a 4,14-15.

[21] Muchos autores no piensan así; ver el Excursus sobre *el levirato*; el comentario a Rut 4,5 y M. Burrows, *The Marriage*, 445.451; W. Leonard, *Rut*, 745; W. Rudolph, *Das Buch*, 64.67; J.J. Stamm, *g'l*, 386; H. Ringgren, *Gā'al*, 886; E.F. Campbell, *Ruth*, 133; R.L. Hubbard, *The Book*, 213. Sin embargo, cf. M.D. Goulder, *Ruth*, 308.

[22] Cf. Excursus sobre *el levirato*.

EXCURSUS II SOBRE EL LEVIRATO

Muchos autores afirman que el matrimonio entre Boaz y Rut es un matrimonio levirático o, al menos, se relaciona con él. Dado que esta afirmación puede inducir a error, dedicamos un Excursus al esclarecimiento de la ley del levirato en Israel. El estudio se centrará en cuatro puntos o aspectos: 1. En qué consiste un verdadero matrimonio levirático; 2. Antecedentes de la ley deuteronómica del levirato; 3. Vigencia e importancia de la ley del levirato; 4. El matrimonio entre Boaz y Rut ¿es un matrimonio levirático?

1. *En qué consiste el matrimonio levirático*

Como su nombre indica, el matrimonio «levirático» es un matrimonio entre cuñados[1]. Pero no todo matrimonio entre cuñados se llama técnicamente levirático. Según la costumbre y la ley se reserva el nombre de «matrimonio levirático» al contraído entre una viuda sin hijos y su cuñado, hermano de su marido difunto. La ley deuteronómica ha fijado los principales términos del matrimonio levirático: sobre quién recae la obligación de contraerlo, las motivaciones que hay para ello y el proceso que se ha de seguir en caso de que el cuñado no quiera casarse con su cuñada viuda. La ley dice: «Si [dos] hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin hijos, la mujer del difunto no se casará fuera con un extraño; su cuñado se llegará a ella, la tomará como esposa y cumplirá con ella los deberes de cuñado. El primogénito que nazca llevará el nombre del hermano muerto y, así, no desaparecerá su nombre en Israel. Pero si el hombre no quiere casarse con su cuñada, ella acudirá a la puerta ante los ancianos y declarará: "Mi cuñado se niega a perpetuar en Israel el nombre de su hermano; no quiere cumplir con su deber de cuñado". Entonces los ancianos de la ciudad lo citarán y le hablarán. Al comparecer, él dirá: "No quiero tomarla". La cuñada se le acercará en presencia de los ancianos, le quitará una sandalia del pie, le escupirá en la cara y le dirá: "Esto es lo que se hace con un hombre que no edifica la casa de su hermano. Y en Israel se le llamará: "Casa del descalzado"» (Dt 25,5-10).

La ley determina explícitamente las obligaciones de los familiares con el difunto. En primer lugar las de la viuda, a la que se le prohíbe casarse con personas de fuera de la familia, para no renunciar a suscitar descendencia legítima al marido difunto -que equivale a mantener su supervivencia entre los vivos-. Después las del hermano del difunto: se subraya la grave obligación que tiene de casarse con su cuñada viuda, igualmente para mantener vivo en Israel el nombre y la memoria de su hermano di-

[1] Cuñado se dice en latín *levir*, que traduce el hebreo *yabām* de *levir leviratico*. Ver R de Vaux, *Instituciones*, 71 73

funto, dándole un hijo, el primero que nazca de la unión levirática; este hijo será considerado hijo legítimo del difunto a todos los efectos. En caso de que el cuñado o *levir* no quiera casarse con su cuñada, se seguirá el proceso señalado en la ley, y la viuda quedará libre para casarse con quien quiera[2].

2. *Antecedentes de la ley deuteronómica del levirato*

Con toda seguridad el deuteronomista puso por escrito lo que de antiguo se practicaba en Canaán. Las tradiciones propias de Israel, las que provenían del desierto, no han dejado rastro alguno a este respecto[3]. Sin embargo, en Gén 38 se relata con todo detalle el único caso seguro de matrimonio levirático que se conoce en la Biblia. Judá da como mujer a su hijo primogénito, Er, a la cananea Tamar; pero Er muere sin dejar descendencia. «Entonces Judá dijo a Onán: "Cásate con la viuda de tu hermano, según tu obligación de cuñado, y procúrale descendencia a tu hermano". Pero Onán, sabiendo que la descendencia no iba a ser suya, cuando se llegaba a la viuda de su hermano derramaba por tierra para no procurar descendencia a su hermano. Desagradó al Señor lo que hacía y lo hizo morir también. Entonces dijo Judá a Tamar, su nuera: "Vive como viuda en casa de tu padre hasta que crezca mi hijo Selá". Lo decía pensando: "No vaya a morir él también como sus hermanos". Tamar fue y vivió en casa de su padre» (Gén 38,8-11). El relato refiere costumbres ancestrales de Canaán que, sin estar escritas, tenían ya fuerza de ley. Son, pues, muy anteriores a la ley deuteronómica escrita que, con mucha probabilidad, se inspira en estas costumbres cananeas.

El ámbito del relato de Gén 38 es el estrictamente familiar, como lo es el de la ley de Dt 25,5-10. La obligación del levirato en Gén 38 no sale del círculo de los hermanos: Onán es el segundo hermano, después del primogénito Er, y Selá es el tercero y último de los hermanos. Lo que sucede entre Tamar y Judá no tiene nada que ver con el cumplimiento de la ley del levirato. Tamar piensa en la obligación que Judá tiene de darle como marido a su hijo menor, Selá, que ya ha crecido (cf. Gén 38,14). Judá sabe que tiene la obligación de dárselo (cf. Gén 38,26); si no cumple con esta obligación es por el miedo que tiene de perderlo (cf. Gén 38,11). Ni por un momento piensa él en la obligación que pueda tener de sustituir a su hijo.

[2] En la misma ley deuteronómica todavía hay matices que no están claros, como, por ejemplo, si los hermanos han de vivir «juntos», ¿dónde ha de ser? ¿en la misma casa paterna?, ¿en la misma ciudad?, ¿en el mismo tiempo? Los intérpretes posteriores, especialmente los rabinos, discutiran sin término sobre estas y otras matizaciones (cf el tratado de la Misná sobre *las cuñadas* [*y'bāmōt*])

[3] Es llamativo que nada se diga del matrimonio levirático ni en el libro del Exodo ni, sobre todo, en el Levítico, que dedica el capitulo 18 a las relaciones sexuales entre parientes Sin embargo, se prohíbe expresamente el casamiento entre cuñados en Lev 18,16 y 20,21 (cf A A Anderson, *The marriage*, 175)

Tamar se disfraza de prostituta para conseguir un hijo de la sangre de su marido difunto. Tampoco piensa ella que con su unión con Judá se va a realizar un matrimonio levirático: Es una treta arriesgada y con un tanto de sentido de venganza. Judá, por su parte, busca en Tamar a la prostituta (cf. Gén 38,15). Cuando se aclaran los enigmas, a Judá no se le pasa por las mientes que lo que ha concebido Tamar es fruto de un matrimonio levirático; entre otras razones porque él es padre del difunto Er y no su hermano o *levir* de Tamar. Todo esto queda confirmado por las palabras de Judá: «Ella es inocente y yo no, pues no le di a mi hijo Selá» (Gén 38 26a), y por su conducta posterior con Tamar: Judá «no volvió a unirse con ella» (Gén 38,26b). Los gemelos que nacen de la unión Judá-Tamar no se consideran «posteridad» de Er ni llevan su nombre (cf. Gén 38,27-30).

Gén 38 es una prueba de que en tiempos antiguos estaba en vigor en Canaán la práctica del levirato en su sentido más estricto, tal y como se prescribe en Dt 25,5-10. De ninguna manera se extiende al suegro la obligación de casarse con la viuda sin hijos[4]. Llama la atención que sólo se hable del levirato en Gén 38, rememorando costumbres antiguas, y en Dt 25,5-10, que más parece una isla en la legislación matrimonial que la confirmación de una práctica habitual. El caso de Boaz y Rut lo estudiaremos en el apartado 4.

3. *Vigencia e importancia de la ley del levirato*

Es cierto que de la práctica del matrimonio levirático en el antiguo Israel «sabemos muy poco»[5]. Como demuestra el párrafo anterior sólo contamos con Gén 38 y Dt 25,5-10. Las especulaciones posteriores de los rabinos y la minuciosa legislación de la Misná, no son testimonios válidos para los tiempos antiguos, porque no hacen más que aplicar casuísticamente la ley deuteronómica.

Si ya en la antigüedad se ve que tuvo poca importancia la ley del levirato, mucho menos la tuvo posteriormente: cambian por completo los fundamentos sociales y religiosos de tal ley. La herencia de los hermanos difuntos pasa normalmente a los hermanos, y la fe en la pervivencia personal después de la muerte por la resurrección quitan fuerza y urgencia a la necesidad de conseguir la pervivencia del «nombre» en Israel por medio de la descendencia biológica o simplemente legal[6].

En última instancia podemos preguntar con todo derecho si la ley del levirato, como tantas otras deuteronómicas y predeuteronómicas[7], estuvie-

[4] En contra de J Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, I (Londres 1954), pág 79, ver también R de Vaux, *Instituciones*, 72

[5] H H Rowley, *The marriage*, 77

[6] Cf A A Anderson, *The marriage*, 183

[7] Ver, por ejemplo, las leyes sobre el reparto de las tierras, sobre las prohibiciones de los matrimonios mixtos, sobre los siervos, sobre el año jubilar, etc

ron alguna vez en vigor. ¿No serán más bien programas ideales, metas a las que hay que tender en la vida real?[8]. No olvidemos que la legislación más firme en Israel prohíbe el casamiento entre cuñados (cf. Lev 18,16 y 20,21). Estas prohibiciones tienen raíces profundas y son las que han pervivido en Israel.

4. *El matrimonio entre Boaz y Rut no es matrimonio levirático*

Entre los intérpretes del libro de Rut no hay consenso sobre la naturaleza del matrimonio Boaz-Rut[9]. Se han dado todas las respuestas posibles: es un matrimonio levirático[10], propiamente no lo es, pero está relacionado con él[11], no lo es de ninguna manera[12]. Naturalmente no pensamos que la opinión que tenga más defensores sea la más probable. Lo que nos importan son las razones que se aducen.

Por los párrafos anteriores ya sabemos qué se entiende por matrimonio levirático propiamente dicho; evidentemente el matrimonio Boaz-Rut no es matrimonio levirático en este sentido, ya que Boaz no es *cuñado* de Rut. Los autores que afirman todavía que el matrimonio Boaz-Rut es levirático, entienden por él un matrimonio entre una viuda sin hijos y un pariente más o menos cercano; pero de ninguna manera entre cuñados.

Tampoco tiene fundamento afirmar que el matrimonio Boaz-Rut está relacionado con el matrimonio levirático; a no ser que se quiera jugar con el concepto «levirático». Boaz es familiar de Elimélec (2,1), no muy cercano, pues el personaje sin nombre, el Fulano, es familiar más cercano que él (cf. 3,12; 4,4); lo más cercano que podía ser el Fulano es «hermano» de Elimélec, en cuyo caso sería *levir* de Noemí, nunca de Rut.

Es una pura conjetura e invención de los autores que la ley del levirato se relajara tanto que la obligación de casarse con la viuda sin descendencia se extendiera hasta el pariente más cercano, aunque no fuera cuñado. No hay testimonios de ello. Se aduce el caso de Boaz-Rut, cayendo en un círculo vicioso evidente, dando por supuesto lo que se quiere demostrar[13]. Así, pues, en buena lógica sólo nos queda admitir que el matrimonio Boaz-Rut no es levirático en ningún sentido.

[8] Cf M Burrows, *The marriage*, 453, J L Vesco, *La date*, 243

[9] Ver bibliografía escogida en J Scharbert, *Rut*, 10, especialmente M Borrows, *Levirate*; *The marriage*; H H Rowley, *The marriage*; H H Witzenrath, *Das Buch*, 277-278 nota 136

[10] Cf P Humbert, *Art*, 103 109, W Rudolph, *Das Buch*, 61-63 70, O Loretz, *The Theme*, 392, *Novela*, 391-393, W Plautz, *Die Form*, 314-315, R de Vaux, *Instituciones*, 52-53 71-73, E W Davies, *Inheritance*, 140 nota 9, 141-142

[11] M Burrows, *Levirate*, 23, H H Rowley, *The marriage*, 77-80

[12] Cf J L Vesco, *La date*, 242-243, E Würthwein, *Ruth*, 21, D R G Beattie, *The Book*, 265, A A Anderson, *The marriage*, 175-176 180 183, J M Sasson, *Ruth*, 133-134, R L Hubbard, *The Book*, 49 nota 2

[13] Cf J Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, I (Londres 1954), pags 79-80, O Loretz, *Gotteswort*, 54-55 A este proposito ver E W Davies, *Inheritance*, 257 y R Vuilleumier, *Stellung*, 197

Entonces ¿qué tipo de matrimonio es el que contraen Boaz y Rut? Rut es una moabita de origen. Al casarse con un israelita, Majlón, y convertirse a la fe que profesa Noemí (cf. 1,16-17), entra a formar parte del pueblo de Israel, dentro de la familia Elimélec-Noemí. Boaz es un israelita de ilustre abolengo (2,1) que se casa con Rut, a la que considera de alguna manera su pariente por formar parte de la familia Elimélec-Noemí. Es, pues, su matrimonio un matrimonio normal entre parientes afines, miembros de un clan familiar, pero de ninguna manera un matrimonio levirático.

ESTER

INTRODUCCIÓN

El libro de Ester es uno de los libros que componen los cinco «rollos» o *m^e^gillôt*[1]. Hace mucho que entre los judíos Ester es «el rollo» o *m^e^gillāh* por excelencia[2], debido a la extraordinaria popularidad que con el paso del tiempo ha adquirido este pequeño rollo, presente en las Sinagogas y en casi todas las casas de los judíos.

En Ester (Ester hebreo, el único sagrado para los judíos) descubrimos muchas antinomias, como es, por ejemplo, la de ser un escrito totalmente profano, hasta el punto de no aparecer en él el nombre de Dios o no hacer la más mínima referencia a instituciones inequívocamente israelitas (la Torá, la alianza, el templo...). Sin embargo, es «un libro extremadamente importante para la comprensión del genio del judaísmo»[3].

Las versiones griegas de Ester han superado, en parte, estas antinomias; al mismo tiempo han creado otras dificultades que, a nuestro juicio, son de mayor envergadura. Por esto creemos que vale la pena estudiar a fondo el libro de Ester e intentar dar una solución a las dificultades que entraña.

En la *Introducción* general apuntaremos algunas soluciones que serán ampliadas más adelante en la exégesis. La empresa es ardua y difícil, y requiere un ritmo y tiempo adecuados, como la escalada de un pico de alta montaña.

[1] Estos cinco libros son: Cantar, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester, según el orden de las fiestas en que cada uno de ellos es leído: Pascua (Cantar), fiesta de las Semanas o Pentecostés (Rut), recuerdo de la destrucción del Templo (Lamentaciones), fiesta de las Tiendas o Tabernáculos (Eclesiastés) y fiesta de los Purim (Ester).

[2] Cf. E. Würthwein, *Die Fünf Megilloth* (Tubinga 1969) III; H. Höpfl - S. Bovo, *Introductio*, 288; W. Dommershausen, *Ester*, 5.

[3] B.W. Anderson, *The Book*, 823a.

I. TEXTO Y VERSIONES

Al comenzar la lectura y explicación del libro de Ester nos encontramos con varias dificultades que es necesario solucionar para poder seguir adelante; éstas se refieren al texto mismo del libro. De Ester contamos con un texto en hebreo: el Texto Masorético (TM), y con varias versiones griegas y latinas. Las versiones griegas son: la llamada LXX o Texto-B, el Texto-A (algunos lo llaman L o Luciánico); las latinas son: la Vetus latina (VL), anterior a san Jerónimo, y la Vulgata (Vg) o de san Jerónimo[4].

Llaman poderosamente la atención las diferencias existentes entre las Versiones y el Texto hebreo o Masorético. Las Versiones son mucho más amplias que el TM, aunque no todas coinciden[5]. Las Versiones latinas y la LXX son más largas, sigue el Texto-A griego y, por último, el TM[6]. Inmediatamente surgen preguntas que desazonan al investigador y, mucho más, al intérprete, que requieren una pronta respuesta, al menos provisionalmente. ¿Cuál debe considerarse el texto del libro de Ester? ¿El texto hebreo? ¿El texto griego? ¿O son varios los textos: uno hebreo y otro griego? ¿Es uno o son dos, tres los textos hebreos primigenios? ¿Varios y diferentes los textos griegos? ¿Qué relación existe entre los textos griegos entre sí y con el hebreo o presuntos hebreos y/o arameos?[7] Las preguntas no cesan: ¿Cuál es el verdadero texto inspirado: solamente el TM o además el griego? ¿Cuál de los griegos?[8].

La verdad es que no existe ningún libro de la sagrada Escritura que suscite tantos interrogantes acerca del texto como el libro de Ester. Por esto hemos querido empezar la *Introducción* con el punto más conflictivo del libro. Sobre el tema se ha discutido y se sigue discutiendo entre los expertos. En el presente capítulo intentaremos dar una visión de conjunto de tales discusiones e indicaremos la solución que nos parece más aceptable entre las que se han propuesto últimamente.

1. *Ester hebreo/arameo*

La antigüedad nos ha legado preciosos testimonios del libro de Ester en hebreo, en griego, en latín y en otras lenguas de menor importancia.

[4] Sobre cada uno de estos Textos trataremos más adelante con todo detalle.

[5] Los autores suelen dar números: 207 versos en LXX y 107 en TM (cf. H.B. Swete, *An Introduction*, 257; C.C. Torrey, *The Older*, 4).

[6] C.C. Torrey, *The Older*, 5; D. Gonzalo Maeso, *Manual*, 109; H. Bardtke, *Das Buch*, 265-266; O. Eissfeldt, *Einleitung*, 801-802; W.J. Harrington, *Ester*, 519; J Alonso Díaz, *Ester*, 213-214; L. Arnaldich, *Ester* (1969) 931-932; N. Fernández Marcos, *Ester*, 779; J. Trebolle Barrera, *La Biblia*, 442; L. Day, *Three Faces*, 9-10.

[7] Cf. J.P. Sterk, *How many*; C.C. Torrey, *The Older*, 9; E.J. Bickerman, *Notes*, 108-113; L. Arnaldich *Ester* (1969) 932-933; C.A. Moore, *Esther* (1977) 163; L. Day, *Three Faces*, 15-18.

[8] J. Schildenberger, *Das Buch*, 25; C. Ryan, *Ester*, 84-86; L. Arnaldich, *Ester* (1968) 181. C.C. Torrey todavía se hace otras muchas preguntas acerca del libro de Ester (cf. *The Older*, 1-2).

Pero con toda seguridad se han perdido otros muchos testimonios, cuya existencia podemos más o menos razonablemente presumir a juicio de los autores, especialmente en hebreo y arameo. Trataremos en primer lugar de este ámbito semítico, empezando por el texto hebreo conocido, el TM, y siguiendo por los presuntos textos hebreos y arameos.

1.1. *El Texto Masorético (TM). Su formación*

Es un hecho incontrovertible que el TM del libro de Ester es el texto semítico (hebreo) único y más antiguo que poseemos. Unánimemente es reconocido por judíos y cristianos como el texto proto-canónico de Ester. Sobre esto no se conocen opiniones discrepantes dignas de ser reseñadas. Las discusiones empiezan al comparar el TM de Ester con las versiones griegas y latinas, y al tratar de establecer el necesario proceso de formación y de fijación del mismo TM[9]. Sin embargo, debemos confesar que las implicaciones son mutuas y los temas inseparables, como constataremos al tener que repetir necesariamente algunas cuestiones.

La historia del texto hebreo de Ester corre paralela a la general del Texto hebreo que, con el tiempo, se convierte en el *Textus receptus*. Es opinión bastante extendida que en el siglo II a.C. ya existía un texto hebreo consonántico más o menos común, del que proviene al menos alguna versión griega[10]. Las grandes variantes en el texto de Ester parece que tendrán lugar sólo en las versiones griegas[11]. En la corriente de las tradiciones hebreas las variantes son más bien menores. Bajo la guía de grandes maestros como Rabbí Aqiba se va fijando cada vez más el Texto canónico que, con el tiempo, desembocará en los grandes textos de la Edad Media[12], especialmente en el arquetipo de la familia Ben 'Ašer, base fundamental de nuestras Biblias hebreas[13].

[9] A este respecto es mas que elocuente la actitud de san Jerónimo ante el Texto hebreo y la versión al griego de Ester Él considera canónico únicamente el texto hebreo y relega a un último término la materia de más que contiene la version griega Ver el texto de la Vulgata latina Cf J Schildenberger, *Das Buch*, 8 22, R H Pfeiffer, *History*, 307-308, D Gonzalo Maeso, *Manual*, 110, H J Cook, *The A Text*, 372-373

[10] En este momento de la formación del texto habra que colocar las hipótesis de fusiones de textos, como, por ejemplo, la de H Cazelles «El texto actual me parece ser el resultado de la fusión de dos textos, uno histórico y el otro liturgico, y para dar el sentido religioso del rollo y de la fiesta, respetando las tradiciones que se le imponian, el autor no podia más que combinarlos» (*Note sur*, 23) Ver también las propuestas discrepantes de F X Roiron en *I es parties*, 12-16

[11] Mención aparte y especial merece la opinión extravagante de J T Milik, que hace depender el Ester hebreo de la versión LXX (cf *Les modeles*, 398) N Fernández Marcos rechaza esta sentencia con las siguientes palabras «Esto no parece verosímil entre otras razones por las muchas discrepancias y hasta contradicciones entre el texto breve y los suplementos, lo cual no favorece nada la hipótesis de que esa forma griega haya sido la edición original del libro» (*Ester*, 911)

[12] Según J T Milik, «Si hoy leemos la Biblia hebrea en la transcripción del ejemplar copiado en 1008/9 por Samuel Ben Jacob (B19a), el texto hebreo de *Ester*, tal como fue fijado en Yamnia hacia el año 100 de nuestra era y fue admitido en el Canon, no ha cambiado en absoluto, salvo algunas variantes insignificantes ortográficas y gramaticales» (*Les modeles*, 321-322)

1.2. *Otros presuntos textos no masoréticos*

¿Existieron otros textos hebreos/arameos del libro de Ester, anteriores o contemporáneos al texto hebreo que había de quedar como único textus receptus o TM? Si existieron, no han quedado restos de ellos, porque fueron eliminados o simplemente perdieron por el no uso que de ellos se hizo. Sin embargo, razonablemente se presume la existencia de textos hebreos/arameos, que sirvan para explicar las grandes diferencias existentes entre el TM y algunas versiones griegas y entre las diferentes versiones griegas entre sí.

Tradicionalmente han defendido los intérpretes católicos que un texto hebreo largo estaba a la base de la traducción griega larga o LXX, el texto que tradujo Lisímaco (F 11: Vg 11,1)[14]. Los estudios recientes sobre las versiones griegas de Ester han aportado argumentos de más peso en favor de uno o más textos hebreos distintos del TM[15]. Otros defienden un original o varios en arameo, de los que provienen tanto el TM como las diferentes versiones griegas[16].

2. *Ester griego*

Junto al texto hebreo de Ester la tradición judía y cristiana nos ha conservado también en griego el libro de Ester[17]. Pero si la tendencia semítica se ha manifestado unificadora, hasta el punto de eliminar todo vestigio de pluralidad de textos, transmitiéndonos únicamente el TM[18], las corrientes griegas con relación al libro de Ester han proliferado más que en ningún otro libro del Antiguo Testamento. La proliferación de textos grie-

[13] Éste es, sin duda, el texto preferido por el Judaísmo posterior, el texto "oficial" por influjo de la autoridad de Maimónides A este texto se ajustan BH[3], BHS, y la edición en curso que de la Biblia Hebrea hace la Universidad Hebrea de Jerusalén (cf B J Roberts, *The Old Testament*, 29, *The Textual Transmission of the Old Testament*, en *Tradition and Interpretation* Edit G W Anderson [Oxford 1979] 1-16, J Trebolle Barrera, *La Biblia*, 277-313, espec 278s 282s 289)

[14] Cf los testimonios de J Schildenberger, *Das Buch*, 8, R H Pfeiffer, *History*, 308, L Soubigou, *Esther*, 584 588, A Lefèvre - M Delcor, *Suplementos*, 799

[15] Ademas de lo que diremos sobre las Versiones griegas, véase especialmente C A Moore, *A Greek*, 358, Esther (1971) LXII-LXIII, *Esther* (1992) 630, G Gerleman, *Esther*, 39-40, D J A Clines, *The Esther*, 93, M V Fox, *The Redaction*, 30 97

[16] Los matices son muy variados C C Torrey se distingue entre todos los autores por su personalidad y por el impetu que ha puesto en la defensa del original arameo de Ester Cf C C Torrey, *The Older*, 7 (1-40), R H Pfeiffer, *History*, 307, S. Talmon, *Wisdom*, 424-425, W H Brownlee, *Le livre*, 163, E Schurer - G Vermes *The History*, 718-19

[17] Cf T C G Thornton, *The crucifixion*, 420, J T Milik, *Les modeles*, 322

[18] Cf B J Roberts, *The Old Testament*, 29

gos ha producido una gran confusión entre los autores que se manifiesta en una serie casi ininterrumpida de preguntas[19]. ¿Cuál ha sido la causa de tal variedad de versiones griegas? ¿Provienen todas de un solo Texto Hebreo/Arameo o de varios?, ¿de una sola versión griega o de varias? ¿Cuál de ellas se considera la más antigua y original? Más en concreto. Las adiciones griegas sobre el TH, consideradas en bloque, ¿tienen un origen semítico o griego?, ¿en qué proporción? ¿Por qué no se conserva ninguna versión griega del TM exclusivamente?[20].

El presente apartado tiene como objeto presentar de forma ordenada el estado complejo de la cuestión de los estudios sobre las versiones griegas del libro de Ester, y apuntar alguna preferencia entre las soluciones que se han dado.

2.1. *Diferencias entre Est-griego y Est-hebreo*

Como ya hicimos notar al principio de este capítulo, lo primero que advertimos al leer el libro de Ester es *la diferencia cuantitativa* entre el TH de Ester y las versiones griegas. Aunque a veces hay pasajes en hebreo más extensos que sus correspondientes griegos, especialmente en el Texto-A, lo normal es lo inverso: el texto griego es más amplio que el hebreo, como demuestran con toda claridad los *suplementos* del griego sobre el hebreo. El hecho fue advertido ya por Orígenes en su *Carta a Africano*[21]. Por su parte san Jerónimo no reconoce valor canónico a estos *Suplementos* o *Adiciones* griegas al texto hebreo, por lo que decide, con poco acierto, sacarlas de su contexto y remitirlas todas ellas al final de su traducción de Ester (cf Vg 10,4-16,24)[22]. A san Jerónimo se remitirán en lo sucesivo todos los autores hasta nuestros días[23].

También hay que hacer referencia a las discrepancias y *diferencias cualitativas* entre Est-griego y Est-hebreo. Estas diferencias no son menos importantes que las de orden cuantitativo, pues hacen que se opongan frontalmente dos textos. Efectivamente, descubrimos bastantes incoherencias y contradicciones entre el relato de Ester, como aparece en hebreo y como se relata en griego, tanto en las *Adiciones* como en el texto protocanónico. Donde más se advierten estas inadaptaciones es en lo puramente literario y estilístico, en el ámbito de lo profano y religioso, en el modo de ser y proceder de los personajes, en la orientación y finalidad de las *Adiciones*[24]. Éstas y otras razones prueban que los textos griegos no son meras traducciones del hebreo, ni tampoco adaptaciones "libres" o "literarias", sino testimonio de tradiciones paralelas vivas e independientes que han producido textos diferentes con finalidades distintas, como todavía podremos ver más adelante.

[19] Cf Jan P Sterk, *How many*

[20] Cf C C Torrey, *The Older*, 1, R Hanhart, *Esther*, 96 Sin embargo, H G Lunt y M Taube han defendido recientemente que el libro de Ester en eslavo tiene como punto de partida un texto griego que traduce directamente el TM Por desgracia este presunto texto griego se ha perdido (cf *The Slavonic Book of Esther*) La traduccion eslava seria, pues, el unico testimonio indirecto de lo que todos echamos de menos

[21] Orígenes habla de la oración de Mardoqueo (Adicion C,1-11), de la oración de Ester (Adicion C,12-30), de la carta de Aman (Adicion B,1-7) y de la carta de Mardoqueo (Adición E,1-24) (cf *Carta a Africano*, 5 SC 302, 526-529)

[22] Ver el texto latino con sus obelos y las advertencias repetidas de que las Adiciones las ha encontrado en la edicion griega, pero no en el texto hebreo (*Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*, IX *Hester Iob* [Roma 1964] 48-66)

[23] Cf nota 5 Ver además, como muestra, a L B Paton, *The Book*, 41-47, W J Harrington, *Iniciacion*, 519, L Arnaldich, *Ester*, 932-933, H J Cook, *The A Text*, C A Moore, *Esther* (1971) LXII-LXIII, *Esther* (1977) 153, *Esther* (1992) 630-632, O Loretz, *Novela*, 393, J Trebolle Barrera, *La Biblia*, 422

2.2 *Textos griegos de Ester y su origen*

Son muchos los testimonios conservados del libro de Ester en griego. Todos ellos se simplifican en dos formas fundamentales: una más común, el texto G o LXX, y otra menos común y más breve, el texto A. Estos dos textos, perfectamente identificados, han recibido diversos nombres que pueden crear confusiones en muchos casos. El texto común de Ester, el más amplio, se conoce también como texto B[25], como texto *o'*[26], o simplemente Septuaginta de Ester. Al texto A de Ester, el más corto, también se le llama texto "luciánico", de donde L o *L*[27].

Al ser tantas y tan considerables las diferencias entre los dos textos griegos (texto 1°: G, LXX, B, *o'*; texto 2º: texto A, L, *L* o "luciánico"), no siempre se han de considerar sin más pertenecientes a una misma tradición y, mucho menos, a una misma versión. Los problemas que se presentan a los expertos son muy graves y variados. En primer lugar, determinar cuántos fueron los puntos de partida o textos hebreos originarios de Ester y, en segundo lugar, averiguar cuántas fueron las versiones que se hicieron del libro de Ester al griego. A tres se pueden reducir las hipótesis sobre el origen de las versiones griegas de Ester:

[24] En el comentario analizaremos con todo detalle tales diferencias En el apartado 2 4 sobre *las Adiciones* descendemos a algunas particularidades, como es el cambio de orientacion y finalidad, cf , además, L B Paton, *The Book*, 43-47, R H Pfeiffer, *History*, 311, J Alonso Diaz, *Ester*, 213214, C A Moore, *Esther* (1971) XLV-XLVI, N Fernandez Marcos, *Suplementos al libro de Ester*, en *Sagrada Escritura* Edit F Cantera - M Iglesias (Madrid 1975) 911, A Lefevre - M Delcor, *Suplementos*, 798-799

[25] En contraposición al texto A, y porque su principal testimonio es el códice B o Vaticano

[26] Segun la nomenclatura que ha consagrado ya definitivamente R Hanhart en su edición critica de Ester (cf *Esther*)

[27] Recientemente el texto A de Ester ha sido objeto de estudios especiales, de ediciones y de versiones cf C C Torrey, *The Older*, R Hanhart, *Esther* (texto L, editado en parte inferior de páginas después del texto *o'*), H J Cook, *The A Text*, E Tov, *The "Lucianic" Text*, D J A Clines, *The Esther*, 71-92 (con texto y versión en págs 215-247), J C Haelewyck, *Le Texte*, M V Fox, *The Redaction*, 10-95 (texto en pags 157-167), K H Jobes, *The Alpha-Text*

1.ª *hipótesis.* Hay un único texto hebreo (arameo) original de Ester que se traduce al griego, probablemente por Lisímaco (cf Est F 11); de esta primera traducción provienen todas las demás que han llegado hasta nosotros. Esta versión contenía las seis *Adiciones,* bien sea porque ya existían independientemente [28] y el traductor (¿Lisímaco?) las introdujo en su versión, bien sea porque él mismo las compuso y las añadió a su versión del original semítico [29]. Ésta versión de Ester al griego sé sumó a las ya existentes de otras partes de la sagrada Escritura y también se llamó Septuaginta (LXX, G [30]). Posteriormente esta primera versión griega sufrió revisiones, recensiones, abreviaciones, etc., que dieron lugar a la variedad de textos griegos que conocemos [31].

2ª *hipótesis.* Hay *un único texto* hebreo (arameo) original de Ester, del que se hacen *diferentes traducciones* al griego. Esta hipótesis se diferencia de la primera en que no se habla de revisiones, ni de recensiones, de una *versión,* sino de *varias versiones* o formulaciones [32] a partir de *un solo texto* [33]. El problema estará en descubrir los criterios que han seguido los sucesivos traductores para aumentar, simplificar o cambiar el único texto original hebreo (arameo). Se tienen en cuenta, sin embargo, el más que probable influjo simultáneo y mutuo de las versiones [34], y el poder de creación y de adaptación de los autores/traductores sucesivos.

3.ª *hipótesis.* La característica primera y principal de esta tercera hipótesis es la afirmación de que en el origen de las diferentes versiones griegas que poseemos no hay *un solo texto* semítico (1ª y 2ª hipótesis), sino *varios textos.* La hipótesis concuerda con lo que dijimos anteriormente sobre el TM y los otros presuntos textos hebreos (arameos) del libro de Ester. Creemos, además, que esta sentencia es la que mejor explica la situación actual de los textos griegos en su diversidad, por lo que también se adhieren a ella cada

[28] W H Brownlee opina que las adiciones A C D F ya existian en el original arameo del que procede por traduccion el Texto hebreo, este TH las "omitio" Por esto cree que no deberia hablarse de *adiciones* sino de *omisiones* (cf *Le livre,* 163) En realidad es una consecuencia logica de lo que antes había expuesto C C Torrey en *The Older* (cf pags 2 5 9 25 38) L Soubigou tambien habla de un texto hebreo largo primitivo que contenia tales adiciones, eliminadas después por el actual TH (cf *Esther,* 584 588)

[29] Esta opinión parece que es poco probable por las diferencias notables en el uso del griego y en el estilo de las mismas *Adiciones* Vease lo que diremos a propósito del origen de las *Adiciones*

[30] Cf W Dommershausen, *Ester,* 5, L Day, *Three Faces,* 9

[31] De ella provendria la Vetus Latina, sobre ella se haría la revision luciánica Cf L Bigot, *Esther,* 852, J Schildenberger, *Das Buch,* 3 8 22, R H Pfeiffer, *History,* 304 307, J Bickerman, *Notes,* H Bardtke, *Das Buch,* 266s, L Arnaldich, *Ester,* 931-932

[32] Cf D Gonzalo Maeso, *Manual,* 109, S Talmon, *Wisdom,* 424-425, R Hanhart, *Esther,* 87-88,

[33] Pero a veces es muy dificil diferenciar las hipotesis una de otra R Hanhart, por ejemplo, habla persistentemente de la recensión hexaplar origeniana y de variantes en los grandes textos griegos, pero siempre de un solo texto hebreo, el TM (cf *Esther,* 76-81)

[34] Cf H J Cook, *The A Text,* 371 376

vez más autores. Sin embargo, son muchos los matices, como no podía ser de otra manera: Son arameos los textos de los que dependen las versiones griegas; el principal representante de esta sentencia es, sin duda, C.C. Torrey [35]. Los textos son semíticos, sin determinar si hebreos o arameos [36]. Por último, son textos hebreos; ésta es la opinión más seguida por los autores que defienden *la 3ª hipótesis,* encabezados por Carey A. Moore [37].

2.3. Algunas características de los textos griegos de Ester

Tratamos de apuntar solamente las características más sobresalientes de los textos griegos B y A de Ester, aunque ya nos son bien conocidos.

a Texto B, LXX (G), o' de Ester

El texto B griego de Ester es el más extendido y conocido desde los orígenes. Se nos ha conservado en los grandes Manuscritos Unciales A B S V, en la recensión hexaplar origeniana y en muchos Manuscritos minúsculos [38].

En cuanto a las partes protocanónicas se trata de una traducción, hecha sobre un texto hebreo, igual o muy semejante al TM. Pero no es una traducción literalmente servil, sino libre, a veces parafrástica y, en todo caso, "literaria" [39]. El texto B en su totalidad, incluidas las *adiciones* y las partes deuterocanónicas, supone una verdadera elaboración del original semítico, que se parece mucho a un comentario [40].

Del lugar y de la fecha de composición taremos en el capítulo 5; pero podemos adelantar que para unos el lugar es Palestina (Jerusalén) [41] y para

[35] Cf *The Older*

[36] Cf R H Pfeiffer, *History,* 307, E Tov, *The "Lucianic" Text,* D J A Clines, *The Esther,* 69 92 138

[37] C A Moore escribe «El Texto A de Ester no es una revisión de la Septuaginta, sino una traduccion independiente del hebreo» Prueba a continuacion tal aserto y prosigue «Más importante es que el texto hebreo, utilizado por el traductor de A, era en algunos puntos radicalmente diferente del TM y del presupuesto por LXX, y que muchas de las llamadas adiciones, omisiones y abreviaciones de A reflejan un modelo hebreo diferente, más que un trato editorial del traductor griego» *(Esther* [1971], LXII-LXIII) Ver, ademas, del mismo C A Moore, *A Greek,* 358, *Esther* (1977), 17 164, *Esther* (1992), 630, cf tambien G Gerleman, *Esther,* 39-40, H J Cook, *The A Text,* 376, A Lefèvre - M Delcor, *Suplementos,* 799, M V Fox, *The Redaction,* 30 97, L Day, *Three Faces* 18 K H Jobes, *The Alpha Text,* 221

[38] Puede verse una descripcion de todos estos testimonios manuscritos en R Hanhart, *Esther* escuetamente en pags 7-14, ampliamente en págs 45-87

[39] D J A Clines escribe «La Septuaginta o texto-B de las partes canonicas [protocanonicas] del libro de Ester puede ser juzgada una version literaria, unas veces libre y parafrastica y otras concisa, del texto hebreo, muy parecido al TM» *(The Esther,* 69), cf tambien H Bardtke, *Das Buch,* 266, C A Moore, *Esther* (1971), LXI, *Esther* (1977), 162, *Esther* (1992), 630a

[40] Cf N Fernandez Marcos, *Ester* Sagrada Biblia Edit F Cantera y M Iglesias (Madrid 1975) 779

[41] Cf M Hengel, *Judentum,* 187, A Lefevre - M Delcor, *Suplementos,* 799, C A Moore, *Esther* (1992), 632a, J Trebolle Barrera, *La Biblia,* 318

otros Egipto[42]. La fecha más probable de la versión está comprendida entre 114 y 50 a.C.[43].

b. Texto A, L (uciánico) de Ester

El texto A de Ester ha ocupado un lugar secundario en la tradición textual; su difusión debió de ser muy reducida, pues sólo se conserva en cinco M(s) minúsculos, a saber: 19 93 108 319 y en el mixto 392[44].

Comparado el texto A con el textus receptus LXX o B, el A es considerablemente más breve[45]. Es sentencia común que «la casi totalidad de los estudiosos han seguido la opinión de P.A. de Lagarde, según el cual el texto A de Ester constituye la revisión luciánica de LXX»[46]. Sin embargo, cada día es más fuerte la corriente de los que se niegan a admitir que el texto A sea luciánico[47], sentencia que compartimos. Que el texto A no sea una recensión del B o LXX lo sostienen todos aquellos autores que defienden las hipótesis 2ª y 3ª a propósito del origen de las versiones griegas de Ester[48].

2 4. Las Adiciones mayores de Ester griego

Hemos visto que el texto griego de Ester es más largo que el TM, sobre todo el más representativo, el texto B u *o'*[49]. La mayor longitud se debe principalmente a las seis Adiciones, que no se han encontrado en ningún texto semítico[50]. San Jerónimo en su versión latina de Ester o Vg

[42] L Bigot, *Esther,* 852; J A F Gregg, *The Additions,* 665 [las adiciones], J C Haelewyck, *Le Texte,* 6

[43] Cf L Bigot y J A F Gregg, como en nota anterior, J Schildenberger, *Das Buch,* 22, A Lefèvre - M Delcor, *Suplementos,* 799, J Trebolle Barrera, *La Biblia,* 422

[44] Cf R Hanhart, *Esther,* 15-16 91 y la magnifica monografía K.H Jobes, *The Alpha Text* Probablemente su ambito de influencia se circunscribio a la region de Antioquia de Siria de donde era Luciano (†312), que dara nombre a una recensión de la sagrada Escritura, la *lucianica* (cf H B Swete, *An Introduction to the O T in Greek* [Cambridge 1914] 80-85, J C Haelewyck, *Le Texte,* 6)

[45] M V Fox calcula que «el texto A es alrededor de un 29% más corto que el LXX» *(The Redaction,* 11)

[46] J Trebolle Barrera, *La Biblia,* 422 Cf L B Paton, *The Book,* 37-38, J Schildenberger, *Das Buch,* 22, H Bardtke, *Das Buch,* 266, W Dommershausen, *Ester,* S, J C Haelewyck, *Le Texte,* 6

[47] R Hanhart rechaza resueltamente que el texto A sea luciánico (cF *Esther,* 76 nota 1 + 87 9295) Así mismo Hanhart se siente en la obligacion de justificar por qué, a pesar de todo, sigue designando el texto A con la sigla *"L"* «porque ha tomado carta de naturaleza en los comentarios» (Esther, 87 nota 1), cf , además, C A Moore, *Esther* (1971), LXII, *Esther* (1977), 163-164, *Esther* (1992), 630, D J A Clines, *The Esther,* 72 187, M V Fox, *The Redaction,* 16

[48] Ver el anterior 2 2 *Textos griegos de Estery su origen,* y las matizaciones de H J Cook en *The A Text* 369-371

[49] Ver lo dicho en nota 5

[50] Hablamos de hechos, no de conjeturas, como las que se proponen en el párrafo 1 2

constata con toda claridad qué es lo que ha encontrado en el texto hebreo y qué es lo que solamente está en los códices griegos. Fiel a su principio de la *hebraica veritas,* él admite como canónico sólo el texto hebreo de Ester, relegando a un apéndice lo que de más ha encontrado en la versión griega[51].

a. Enumeración de las Adiciones

Enumeramos a continuación las seis grandes Adiciones griegas al texto hebreo (A-F) con sus correspondencias en el texto latino de la Vulgata (10,4-16,24)[52].

A 1-17 = Vg 11,2-12,6. Contenido: 1º Sueño de Mardoqueo (A 1-11 = Vg 11,2-12); 2º Mardoqueo descubre el complot de los dos eunucos en contra del rey (A 12-17 = Vg 12,1-6).

B 1-7 = Vg 13,1-7: Decreto del rey a instancias de Amán en contra de los judíos.

C 1-30 = Vg 13,8-14,19. Contenido: 1º Oración de Mardoqueo (C 1-11 = Vg 13,8-18); 2º Oración de Ester (C 12-30 = Vg 14, 1-19).

D 1-16 = Vg 15,5-19: Ester ante el rey.

E 1-24 = Vg 16,1-24: Decreto del rey a instancias de Mardoqueo en favor de los judíos.

F 1-11 = Vg 10,4-11,1. Contenido: 1º Interpretación alegórica del sueño de Mardoqueo (F 1-10=Vg 10,4-13); 2º Colofón sobre la versión de Lisímaco (F 11=Vg 11,1).

b. Lengua original de las Adiciones

Las *Adiciones* originalmente sólo se han conocido en griego y así han llegado hasta nosotros. Sin embargo, los expertos discuten si en realidad ha sido el griego la lengua original de las *Adiciones:*

1ª Las lenguas originales son dos: una semítica y otra el griego. Casi por unanimidad se admite que las *Adiciones* B y E (los decretos del rey) han sido redactadas originalmente en griego, no así las restantes A C D F, cuyo modelo y sabor es semítico (hebreo/arameo)[53].

[51] Cf la edición crítica del texto jeronimiano y lo dicho en el apartado 2 1 *Diferencias entre Est-griego y Est-hebreo*

[52] Admitimos como más logica la numeración de H B Swete, aceptada por R Hanhart y por la mayor parte de los comentaristas (cf R Hanhart, *Esther,* 19, C A Moore, *Esther* [1977], 153)

[53] Cf , entre otros, R H Pfeiffer, *History,* 308, O Eissfeldt, *Einleitung,* 801-802, C A Moore, *On the origins, Esther* (1977), 155, *Esther* (1992), 630, W Dommershausen, *Ester,* 5, D J A Clines, *The Esther,* 69, E Schurer - G Vermes *The History,* 718-719

2ª Y más probable, según nuestro parecer: todas lás Adiciones han sido escritas originalmente en griego y probablemente por más de un autor[54].

c Finalidad de las Adiciones

Que Ester hebreo no nombre ni una sola vez a Dios hace que el libro sea el más profano de toda la sagrada Escritura. Este hecho sorprendente ha obligado a intérpretes y lectores de todos los tiempos a buscar una explicación. La más simple y extendida es la de pensar que el nombre de Dios se ha evitado intencionadamente por el peligro que corría de ser profanado, al tener que leerse el libro de Ester en la fiesta de los Purim, el carnaval judío. Esta explicación no es válida, pues supone que el texto primitivo hebreo/arameo ya contenía referencias a Dios que más adelante «fueron omitidas», o que Ester hebreo fue escrito expresamente para ser leído en la fiesta de los Purim. Ambas cosas habría que probarlas, pero no suponerlas.

Más razonable y probable es pensar que los que crearon las *Adiciones* griegas tenían delante el TM de Ester o de un texto muy parecido en hebreo, arameo o ya traducido al griego; por esto sintieron la necesidad de hacerlo más religioso con las *Adiciones* griegas grandes y pequeñas (cf. 2,20; 4,8; 6,1.13)[55].

Al mismo nivel que la intención religiosa y teologizante pueden proponerse otras que tienen en cuenta el medio helenístico, social y cultural en que se desenvuelve la vida de los judíos, especialmente los de la diáspora. Las *Adiciones* hacen del relato de Ester una obra más humanizada, limando las afiladas aristas de la venganza cruel, una obra más cercana a la vida real de los judíos en un medio pagano y más aceptable para los mismos paganos[56].

Por último, el autor o los autores de las Adiciones, consciente o inconscientemente, se adaptan perfectamente al estilo judío de narrar, como lo vemos en Esdras, Nehemías y Daniel[57].

[54] Cf L B Paton, *The Book,* 41-47, J A F Gregg, *The Additions,* 665 [sabor egipcio], L Bigot, *Esther,* 851-852 [medio judeo-alejandrino], R Hanhart, *Esther,* 96, L Arnaldich, *Ester,* 932-933, J Alonso Diaz, *Ester,* 214, A Lefevre - M Delcor, *Suplementos,* 798-799

[55] Cf L B Paton, *The Book,* 44, C A Moore, *Esther* (1971), XXXIII, H Bardtke, *Zusatze,* 20, N Fernandez Marcos, *Suplementos,* 911 Sin embargo, las *Adiciones* en gran medida no hacen sino explicitar verbalizando lo que de suyo subyace implicitamente en toda la narración Esta proviene de un creyente judio, que admite el señorio y la providencia de Dios sobre el destino de los hombres y de los pueblos, más en particular, sobre los judios y el pueblo judio (cf N Fernandez Marcos, *Ester,* 779, D J A Clines, *The Esther,* 170, C A Moore, *Esther* (1992), 631

[56] Cf L B Paton, *The Book,* 45, W J Harrington, *Iniciacion,* 519, *Le livre d'Ester,* TOB (1976), 1897, A Lefèvre - M Delcor, *Suplementos,* 800

[57] Ver a este proposito D J A Clines, *The Esther,* 169-170

2.5. Otros textos griegos

En este apartado nos referimos en concreto a un presunto texto griego de Ester –el que refleja la versión Vetus Latina (VL)– y al texto de Flavio Josefo[58].

En cuanto al primero, se confirma por los autores su presunta existencia[59]. Estudios posteriores han confirmado más nítidamente que la VL depende directamente de un texto griego autónomo, cercano unas veces al común *o'*, otras a *L*. Pero el uso que de ella hagamos para el esclarecimiento de los sentidos originarios ha de ser muy cauto[60].

Flavio Josefo tiene perfecto conocimiento del libro de Ester, tanto en sus diversas versiones griegas (*o'* y *L*), como en hebreo, ya que el texto que él transmite en el libro XI de sus *Antiquitates* (ca. 93-94 d. C.) es una libre paráfrasis, que unas veces se acerca al texto *o'*, otras al texto *L* y otras al mismo TM[61].

3 Otras versiones antiguas de Ester

En el prólogo al libro de Ester san Jerónimo dice que algunos traductores han falsificado el libro de Ester[62]. Se refiere a las versiones latinas antiguas y a la Vulgata edición griega de los LXX. Él se propone ser más fiel al texto hebreo, traducir «verbum e verbo pressius», lo que realiza sólo en parte. Por esto la Vg de san Jerónimo sólo vale parcialmente, para confirmar el TM. En cuanto a las *Adiciones* griegas, sabemos que san Jerónimo no las considera canónicas, al no ser traducción de un texto hebreo preyacente; las acepta de una versión latina anterior y las edita como apéndice de su traducción.

Versiones a otras lenguas antiguas han llegado hasta nosotros parcialmente (cf. la versión copto-sahidica) o completas (cf. las versiones etiópica y armenia); pero estas versiones han tenido como modelo un texto griego, cercano al texto *o'* o al texto *L*, sin que nos puedan prestar gran ayuda para la comprensión de los originales[63].

[58] Cf *Antiquitates* XI 6 184-296

[59] J Schildenberger defendia que en la VL teníamos «un testigo de la forma original griega» (*Das Buch,* 22, cf W J Harrington, *Iniciacion,* 519, L Arnaldich, *Ester,* 932, A Lefevre - M Delcor, *Suplementos,* 799-800)

[60] Cf principalmente R Hanhart, *Esther,* 20-26, también C A Moore, *Esther* (1971), LXIV, *Esther* (1977), 154 nota 2, J C Haelewyck, *Le Texte,* 5-6

[61] Cf R Hanhart, *Esther,* 36-37, tambien R B Motzo, *Il texto di Ester in Giuseppe* Studi e Materiali di Storia delle Religioni 4 (1928) 84-105, A Lefèvre - M Delcor, *Suplementos,* 799, J C Haelewyck, *Le Texte,* 6, J T Milik, *Les modeles,* 398 Que Josefo no mencione las Adiciones A y F no significa que no existieran en los ejemplares que el utilizo, mas bien hay que pensar que él no consideró conveniente hacer uso de interpretaciones puramente simbolicas en una obra que pretendia ser pura historia

[62] «Librum Hester variis translatoribus constat esse vitiatum» (*Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem* [Roma 1961] 3)

[63] Cf R Hanhart, *Esther,* 26-36

II. UNIDAD LITERARIA DE ESTER

En este capítulo nos referimos a las partes proto-canónicas –las correspondientes al Ester hebreo (TM)– y a las partes déutero-canónicas –las exclusivas del Ester griego–. El problema sobre la unidad del libro de Ester afecta tanto al Est-hebreo como al Est-griego. Por esto preguntamos: ¿es lícito hablar de unidad de composición del libro de Ester en hebreo y en griego?

1. *Unidad literaria del libro de Ester en hebreo*

A la pregunta sobre la unidad de composición literaria del libro de Ester hebreo no se responde de forma uniforme por los autores. Los puntos de vista varían, aunque todos ellos pueden ser objetivos.

Si analizamos los temas fundamentales del relato de Ester, podemos descubrir hasta tres. Cada uno de ellos bien pudo constituir un relato original independiente: el de Vasti, reina repudiada, el del enfrentamiento entre dos cortesanos, Amán (persa) y Mardoqueo (judío), y el de una joven que consigue ser la preferida del rey[1].

Tampoco es difícil descubrir varios estratos en la redacción de Ester; por esto lo más común es admitir una unidad de redacción, que «el TM es una unidad en tanto que un único redactor ha impuesto su voluntad e intención sobre un texto anterior»[2]. Muchos autores distinguen claramente en el relato hebreo dos partes: en la primera un relato novelado con unidad interna y estricta (Est 1,1-9,19), y en la segunda un añadido posterior con una finalidad litúrgica (Est 9,20-10,3)[3].

Pero no faltan quienes defienden una unidad literaria total y a ultranza del libro de Ester en su texto hebreo. W. Dommershausen no se cree solo al afirmar resueltamente: «Estamos convencidos de que toda la historia proviene de una sola pluma y ha surgido de un solo tirón. Esto, sin embargo, no excluye que su autor haya utilizado diversas tradiciones y motivos»[4].

[1] Segun O Loretz, «el origen de Ester es complicado La forma actual ha podido surgir de la combinación artificiosa de tres historias 1 la historia de Vasti el rey persa repudia a su legítima esposa, 2 una narración sobre la rivalidad entre el judío Mardoqueo y el persa Amán, 3 la tradicion de una joven judía que consiguió el favor real y que, en una persecucion contra su pueblo, tuvo la oportunidad de intervenir eficazmente» (*Novela*, 394) Cf también H Ringgren, *Das Buch*, 374-375, W Dommershausen, *Die Estherolle*, 15 nota 30, T H Gaster, *Esther*, 829, Sandra B Berg, *The Book*, 14-18

[2] M V Fox, *The Redaction*, 115

[3] Cf W Werbeck, *Estherbuch*, 704, O Eissfeldt, *Einleitung*, 691-692, E Würthwein, *Esther*, 166 R Gordis especifica aún más «La integridad del libro es clara hasta 9,19 El resto del texto hebreo consiste en tres apéndices (a) la carta de Mardoqueo (9,20-28), (b) la carta de Ester (9,29-32), y (c) un informe suplementario del diplomático Mardoqueo, como un visir y un líder judío, supuestamente basado en las cronicas reales (10,1-3)» (*Studies*, 14) L B Paton se mantiene algo dubitativo (cf *The Book*, V y 60)

[4] *Die Esterrolle*, 15, cf *Ester*, 6 Ver, además, B W Anderson, *The Book*, 824 (rechaza uno a uno los argumentos en contra), H Bardtke escribe «Yo insisto una vez más que considero el libro de Ester masoretico como una unidad literaria, y trato tambien como perteneciente al libro original la ley de Purim en 9,20ss » (*Der Mardochaustag*, 103 nota 35, cf tambien *Das Buch*, 243-244) B W Jones, *Est 9,20-10,3* es resumido así en OTAbst 3 (1980) 46 «Est 9,20-10,3 se considera frecuentemente como un apéndice al libro, posteriormente añadido por una o varias manos En el artículo se defiende que estos versos pertenecen integralmente a la obra (1) un sistema elaborado de *inclusiones* implica a 9,20-10,3, (2) una progresion lineal culmina en estos versos, (3) ellos son el final del libro Si se elimina el asi llamado apéndice por críticos de mano dura, nos quedamos sin una explicación para el nombre "Purim" y desaparece el presente equilibrio simétrico del libro» (Bruce Vawter)

H Bardtke tiene razón al advertir que «debido al uso protestante de los añadidos apocrifos estamos acostumbrados a considerarlos precisamente como añadidos, no a apreciarlos como partes de una unidad literaria, pero ellos realmente tienen que ser considerados con el restante libro de Ester como una totalidad literaria» (*Der Mardochaustag*, 104)

2. *¿Unidad literaria del libro de Ester en griego?*

Hemos visto que son notables las discrepancias acerca de la unidad en Est-hebreo; con relación a Est-griego hay una mayor convergencia entre los autores. Generalmente se admite sin dificultad que en el proceso de formación del texto griego han intervenido diversas manos en diferentes tiempos. De todas maneras, la totalidad de Est-griego forma un conjunto bastante equilibrado y uniforme en su concepción global. La realidad es que las *Adiciones* parecen más un desarrollo orgánico natural que un conglomerado accidental, si bien no siempre se ha conseguido la lisura deseable en el acrecentamiento de las partes, como se verá detalladamente en el comentario[5].

Donde más fácilmente se advierte la unidad literaria o de composición del Est-griego es en la presentación del conjunto como tal[6]. Es verdad que no podemos apelar a un principio originario que genere una estructura formal[7], pero sí podemos descubrir una composición artificial que sea capaz de integrar elementos heterogéneos de la narración en un proceso lógico y dramático más que aceptable[8]. Probablemente el relato de Est-griego tiene detrás de sí una muy larga historia, en la que han intervenido muchos narradores (fase oral) y escritores (fase escrita), antes de que la mano experta de un redactor, el último de la serie, puliera la forma escrita y procurara la cohesión que actualmente tienen las partes que componen el libro, incluidas, por supuesto, las llamadas *Adiciones*[9].

[6] W Dommershausen ha acumulado juicios laudatorios de Est-hebreo, válidos también para Est-griego, de autores tan dispares como H Gunkel, H Striedl, M Haller, C C Torrey, R H Pfeiffer, H Bardtke, C Kuhl, F Altheim y R Stiehl (cf *Esterrolle*, 11 nota 1)

[7] Las estructuras propuestas por Y T Radday (cf *Chiasm*, 9) y M V Fox (cf *The Structure*) han sido convenientemente criticadas y en parte rechazadas por Sandra B Berg en *The Book*, 106-113

[8] Ejemplos de organización de las partes constitutivas de Ester pueden verse en L B Paton, *The Book*, 48, D Gonzalo Maeso, *Manual*, 109 (incluidas *Adiciones*), H Hopfl - S Bovo, *Introductio*, 289 (muy detalladamente, incluidas *Adiciones*), R E Murphy, *Ruth*, 153

[9] Cf Sandra B Berg, *The Book*, 28 nota 89

III. AUTOR, FECHA Y LUGAR DE COMPOSICIÓN DE ESTER

Estos tres temas están necesariamente ligados entre sí, ya que el autor/autores de Ester vivía en unas coordenadas determinadas de espacio y tiempo. También se relaciona directamente este capítulo con el anterior sobre la unidad de composición del libro de Ester. La respuesta a la pregunta sobre la autoría del libro de Ester no puede ser la misma si se admite previamente una unidad formal de composición, que si se afirma la pluralidad de partes constitutivas, de textos diferentes en cuanto a las lenguas (hebreo/griego) y aun en la misma lengua (varios textos en griego). Esto mismo es aún más evidente a propósito de la fecha de composición del Est-hebreo y del Est-griego y de sus presuntas partes, pues razonablemente hay que suponer un lapso de tiempo más o menos largo para su realización e integración. Paralelamente a estos problemas corre el relativo al lugar de origen del autor/autores y al lugar de composición y edición del libro o de los libros de Ester.

Trataremos primeramente de identificar al autor o los autores del Ester pluriforme, deduciendo sus características personales de los textos de que disponemos. Después procuraremos determinar, lo más detalladamente posible, el ámbito espacio-temporal en que surgen el Est-hebreo y el Est-griego en sus variadas formas.

1. Autor de Ester

Unánimemente se afirma que el autor[1] de Ester es un judío. Este juicio recae en primer lugar sobre el autor del rollo de Ester por excelencia, es decir, Est-hebreo; pero puede también extenderse al Est-griego y aun a sus *Adiciones*[2]. Que el autor sea un judío culto, ilustrado, es algo reconocido por los expertos[3]. Más en concreto analizamos a continuación la autoría de Est-hebreo y de Est-griego.

[1] En tanto no especifiquemos otra cosa, interpretamos *autor*, referido al libro de Ester en su conjunto, en sentido colectivo Los testimonios que se aducen de los expertos habrá que iluminarlos en cada caso por sus contextos, de suyo autor puede tener sentido individual o colectivo

[2] H Striedl dice de él· «El autor tiene que haber sido un judío culto, que no sólo era versado en las sagradas Escrituras, de suerte que pudiera imitar su lenguaje y estilo, sino también muy instruido en la literatura historica y fabulosa de otros pueblos, un hombre que había conseguido por la práctica de muchos años una gran habilidad estilística» (*Untersuchung*, 108), cf también E Würthwein, *Esther*, 168

[3] «El autor era con seguridad un judío literariamente ilustrado» (W Dommershausen, *Ester*, 5, ver también *Die Estherrolle*, 11)

1.1. Autoría del texto hebreo de Ester

Sobre la autoría de Est-hebreo se ha discutido desde los tiempos antiguos del rabinismo, confesando unas veces la ignorancia e insinuando otras nombres famosos. Las sentencias antiguas se han repetido a lo largo de los siglos y, junto a ellas, han surgido otras hipótesis con poco o nulo fundamento.

La sentencia más antigua que conocemos es la que se lee en el Talmud babilónico (Baba Batra, 15a): «Los hombres de la Gran Sinagoga escribieron Ezequiel, los doce [profetas menores], Daniel y el rollo de Ester». Algunos han dado nombre a este ilustre miembro de la Gran Sinagoga, identificándolo con Mardoqueo (cf. Est 9,20.29) o con Esdras[4]. Otros declaran su ignorancia y afirman llanamente que el autor de Est-hebreo era «un judío desconocido»[5], un judío oriental (persa)[6], o, lo más probable, un judío occidental[7].

1.2. Autoría del texto griego de Ester

A primera vista parece que el mismo texto griego nos da la respuesta inequívoca en el colofón 11,1: «El año cuarto del reinado de Ptolomeo y Cleopatra, Dositeo, que decía ser sacerdote y levita, y su hijo Ptolomeo trajeron la presente carta que llamaban de los Phrourai, traducida por Lisímaco, hijo de Ptolomeo, de la comunidad de Jerusalén». De hecho, son muchos los que afirman que fue Lisímaco, judío jerosolimitano, el traductor al griego de Est-hebreo, sin más matizaciones[8].

Sin embargo, no son pocos los que distinguen entre el verdadero traductor al griego de Est-hebreo originario y Lisímaco. Para éstos el traductor al griego es un judío egipcio[9]. Recordemos que no se conoce una traducción griega de Est-hebreo sin las *Adiciones*. Por esto los autores tienen

[4] Cf D Barthélemy, *Critique*, *102, L Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia 1987) 447-449 nota 56, P Pascual Recuero, *Me'am Lo'ez*, 13, D J A Clines, *The Esther*, 177 nota 12

[5] Cf J Schildenberger, *Das Buch*, 39, J Prado, *Praelectionum Biblicarum Compendium* II (Madrid 1963) 588, D R Dumm, *Ester*, § 38 29, pág 742, L Bigot, *Esther*, 868-870

[6] Cf L B Paton, *The Book*, 64, A Bea, *De origine*, 199, P Pascual Recuero, *Me'am Lo'ez*, 13; TOB, *Le livre*, 1655a, Sandra B Berg, *The Book*, 168, W Dommershausen, *Ester*, 5, R Lemosín Martal, *Estudios (I)*, 95-96, *El libro*, 212

[7] Decimos "lo mas probable" por las generalidades e inexactitudes con que el autor trata a veces del reino persa y de sus costumbres (cf J Schildenberger, *Esther*, 1116, D Gonzalo Maeso, *Manual*, 110, H Striedl, *Untersuchung*, 108, H Bardtke, *Das Buch*, 248-249, W.J Harrington, *Iniciacion*, 521, L Arnaldich, *Ester*, 184)

[8] Cf A Lefèvre - M Delcor, *Suplementos*, 799, E J Bickerman, *The Colophon*, 356 Bickerman se apoya en S Lieberman para defender «el uso frecuente del griego en la Sinagoga así como en la vida ordinaria de la Palestina judía en tiempos romanos», recuerda así mismo que el «pseudo-Aristeas [39], ca 130 a C , presupone la existencia de sabios judíos en Palestina, versados en griego» (*The Colophon*, 356-357) Mayores matizaciones en el comentario

[9] Cf J Schildenberger, *Das Buch*, 39, N L Collins, *Did Esther*, 559

que hablar necesariamente de las *Adiciones* al tratar de la versión al griego de Ester. Así leemos en J.A.F. Gregg: «La traducción de Ester canónico [Est-hebreo] data no más tarde de 114 a.C., pero parece improbable que las Adiciones fueran incorporadas a las porciones traducidas hasta después de que este postscriptum [F,11 = 11,1] fuera añadido». Y agrega lo que más adelante va a ser la doctrina más común: «Las Adiciones no pueden ser todas la obra de un autor; ellas no son traducciones, el griego fue su lengua original. Es probable que las Adiciones... fueran compuestas en Egipto» [10].

2. *Fecha de composición de Ester*

Afortunadamente disponemos de dos puntos seguros de referencia con relación a la datación del libro de Ester: uno es 2 Mac 15,36 y otro Est F,11 [= 11,1].

Después de que Judas Macabeo y los israelitas celebraran en Jerusalén su victoria sobre Nicanor (año 160 a.C.), «todos, de común acuerdo, decretaron no dejar pasar aquel día inadvertido, sino celebrar fiesta el día trece del mes doce –en arameo, Adar–, la víspera del día de Mardoqueo» (2 Mac 15,36; cf. 1 Mac 7,49). Este Mardoqueo no puede ser otro que el de Ester, y "el día de Mardoqueo" la fiesta de los Purim, fiesta consagrada ya en este tiempo, como se describe en Est 9; si bien de aquí no se deduce necesariamente que el libro de Ester estuviera ya escrito, al menos como ahora lo conocemos.

El segundo punto de referencia con que contamos para dar fecha al libro de Ester es el colofón griego en Est F,11 [= 11,1]: «El año cuarto del reinado de Ptolomeo y Cleopatra». ¿Quiénes son este Ptolomeo y esta Cleopatra? Si recorremos la lista de los reyes y de las reinas de Egipto, tres son las fechas en que coinciden una Cleopatra y un Ptolomeo en su cuarto año de reinado: 1ª el 114/113 a.C. (Ptolomeo IX Soter II, comienza a reinar en 117/116 a.C., siendo corregente su madre Cleopatra III); 2ª el año 78/77 (Ptolomeo XII, Auletes, sube al trono el 81/80 a.C. juntamente con su hermana y esposa Cleopatra Vª); 3ª el año 48 a.C. (Ptolomeo XIII reina del 51 al 47 a.C con Cleopatra VIIª, su hermana y esposa).

Estas posibles fechas no determinan ni la fecha de composición de Est-hebreo ni la de Est-griego, pero nos señalan un hito a partir del cual podemos hablar con gran probabilidad de una y de otra [11].

[10] *The Additions*, 665 Practicamente E W Saunders dice lo mismo 50 años más tarde «Esta edición ampliada del libro canonico fue preparada probablemente ca 100 a C por un judío egipcio» (*Esther*, 151) Cf , además, C A Moore, *Esther* (1977), 14 [*Adición* B E en Egipto, las demas en Palestina], L Arnaldich, *Ester*, 185, A Lefèvre - M Delcor, *Suplementos*, 798 Sobre la lengua de las *Adiciones* ya hemos hablado en el cap I, § 2 4 *a*

[11] Cf E Bickerman, *The Colophon*, 346-347, W J Harrington, *Iniciacion*, 521, J Alonso Díaz, *Ester*, 219, H Bardtke, *Der Mardochaustag*, *Zusatze*, 26-27 57-58, N Fernandez Marcos, *Ester*, 778

2.1. *Fecha de composición de Est-hebreo*

En realidad se han propuesto como fechas de composición de Est-hebreo todas las posibles entre el siglo V y el II a.C. [12].

No faltan quienes colocan la composición de Est-hebreo en período persa, desde el siglo V al IV a.C. [13]. La mayoría, sin embargo, señala como fecha más adecuada de composición de Est-hebreo el período helenístico en su general amplitud o, al mismo tiempo, en alguna fecha más determinada, ciertamente antes de 114 a.C. (78/77 a.C.), en que se nos habla de la versión al griego de Ester [14]. Se confirma así el juicio optimista de L.B. Paton, que decía en 1908: «Hay acuerdo general en que [Ester] pertenece al período greco [a partir del último tercio del siglo IV a.C.] y, probablemente, a la última parte de este período» [15].

Dentro del conjunto de autores que defienden el tiempo helenístico como fecha de composición de Est-hebreo, algunos reclaman el período macabeo, anterior a la crisis palestinense con Antíoco IV Epífanes (175-163 a.C.) [16]; otros retrasan la fecha al tiempo después de la crisis macabea (ca. 160 a.C.). Nos adherimos a esta sentencia por parecernos la más probable [17].

2.2. *Fecha de composición de Est-griego*

En este momento subrayamos la importancia relativa que tiene el colofón de Ester griego (Est F,11 [= 11,1]). Si el pasaje fuera inequívoco, su valor histórico sería decisivo; pero hemos de confesar que no lo

[12] Panorámicas de conjunto pueden verse en L Bigot, *Esther*, 868-870, S Talmon, *Wisdom*, 420-422, D R Dumm, *Ester*, § 38 29, pag 742

[13] Cf S Talmon, *Wisdom*, 427, P Pascual Recuero, *Me'am Lo'ez*, 13, J D Levenson, *The Scroll*, 444-445, B S Childs, *Esther*, 602, D Barthelemy, *Critique*, *102, M Heltzer, *The Book of Esther -Where Does Fiction Start and History End?* Bible Review 8/1 (1992) 20-30

[14] Cf J Goettsberger, *Einleitung*, 191, W Werbeck, *Estherbuch*, 705-706, H Bardtke, *Das Buch*, 252-254, C A Moore, *Esther* (1971), LVII-LX, *Esther* (1977), 161, *Esther* (1992), 641b, O Loretz, *Novela*, 395, Sandra B Berg, *The Book*, 173, W Dommershausen, *Ester*, 5

[15] *The Book*, V, ver pags 60-63

[16] Cf E Wurthwein, *Esther*, 172, L Alonso Schökel, *Ester*, 173, R Martin-Achard, *Purim*, 142-143, N Fernandez Marcos, *Ester*, 778, J Lebram, *Esther*, 393, E J Bickerman, *The Jews*, 247

[17] Nos parece más probable, porque el texto hebreo recuerda tiempos de persecución que ya han sido superados, bien podrían ser los de Antíoco IV Epífanes Cf E Bickerman, *The Colophon*, 355, R H Pfeiffer, *History*, 310, L E Browne, *Esther*, 381a, B Schneider, *Esther*, 195-197, O Eissfeldt, *Einleitung*, 802, I Fransen, *Le livre*, 28, TOB, *Le livre*, 1655a, H Lusseau, *Ester*, 699-700, J C Haelewyck, *Le Texte*, 43, E Cabezudo Melero, *Ester*, 167 Como sentencia rara recordamos la de J T Milik (cf *Les modeles*, 399), que retrasa la composición de Est-hebreo hasta despues de la primera guerra judia (66-70 d C) a causa de su hipótesis sobre la prioridad del texto griego de Ester sobre el hebreo (ver lo que ya dijimos en cap I nota 11)

es[18]. Para un conocimiento más detallado del valor y del alcance de Est F,11 [= 11,1] remitimos al comentario que haremos de él, en su lugar correspondiente.

H. Bardtke sitúa la composición de Est-griego al comienzo del período de los Macabeos (ca. 167-161 a.C.) por el ambiente tan afín entre el libro, con sus *Adiciones*, y el de las guerras entre los Macabeos y las ciudades griegas de Palestina[19]. Otros pocos la colocan unos años después, a mediados del siglo II a.C.[20].

Pero la fecha que consideramos más aceptable y ha conseguido más partidarios ha sido el 114 a.C.; la razón principal, el colofón F,11 [= 11,1] de Ester. Efectivamente, el año 114 a.C. se considera por lo general fecha tope, antes de la cual se hace la traducción al griego de Est-hebreo[21]. A partir de esta fecha el texto griego de Ester se va acrecentando con las *Adiciones*, creadas probablemente por diferentes autores, como ya apuntamos al tratar del Texto del libro de Ester[22].

La verdadera alternativa al año 114 a.C. es 78/77 a.C., y así lo expresan como probable algunos autores[23].

IV. ESTILO Y GÉNERO LITERARIO DE ESTER

Antes que nosotros legiones de creyentes y estudiosos han leído el libro de Ester, –el proto– y el déutero-canónico, y han quedado impresionados por su valor literario. En este capítulo centramos nuestra atención en dos campos que determinan sustancialmente el valor literario del libro de Ester: su estilo y su género literario.

[18] Segun E Bickerman, Est F,11 [= 11,1] indica el año 78/77 a C , pues el orden en que están los nombres regios Ptolomeo - Cleopatra, se encuentra en los documentos oficiales del reinado de Ptolomeo XII (81/80-51 a C) y no en los demas reinados antes y después (cf *The Colophon*, 346-347) H Bardtke, por el contrario, no atribuye valor historico especial al colofon de Ester por su vaguedad e imprecision (cf *Zusatze*, 57-58) Los autores, en general, se alinean con H Bardtke

[19] Cf *Zusatze*, 27

[20] W Dommershausen, *Ester*, 5, O Eissfeldt, *Einleitung*, 802

[21] Cf J A F Gregg, *The Additions*, 665, R H Pfeiffer, *History*, 310, M Weise, *Estherbuch*, 708, I Fransen, *Le livre*, 28, W J Harrington, *Iniciacion*, 521, D R Dumm, *Ester*, § 38 29, pag 742, C A Moore, *Esther* (1971), LVIII

[22] J A F Gregg escribe «Las Adiciones no pueden ser todas la obra de un autor, ellas no son traducciones» «La fecha más probable para la incorporación de las Adiciones sería alrededor del 80 a C en adelante, el *terminus ad quem* ca 90 d C por el uso que de ellas hace Josefo» (*The Additions*, 665 y 669), cf C A Moore, *Esther* (1977), 165-166, *Esther* (1992), 632a A esto se refieren probablemente, al hablar del año 80 a C , E W Saunders en *Esther*, 151, N Fernández Marcos en *Suplementos*, 911 y L Arnaldich en *Ester*, 185

[23] Cf E Bickerman, *The Colophon*, 346-347, C A Moore, *Esther* (1971), LVIII *Esther* (1977), 161

1 *Estilo literario de Ester*

Nosotros valoramos muy positivamente el estilo literario de Ester[1]. Lo menos que podemos decir es que «desde el punto de vista *literario* el relato de Ester puede pasar por un [buen] ejemplo de narración»[2]. Analizado su arte de narrar y de desarrollar la trama interna que estructura toda la acción, el juicio tiene que ser aún más favorable. La opinión de L. Alonso Schökel es que «el libro de Ester es un relato construido con habilidad y desarrollado con bastante acierto»[3]. Dentro del ámbito de la Biblia, rico en modelos narrativos, Ester ocupa un lugar de honor[4], y, si en la Biblia, también en la literatura universal, como opina categóricamente H. Bardtke: «El libro de Ester pertenece a las perlas de la literatura universal narrativa»[5].

La obra maestra revela la mano experta de su creador. El autor del libro de Ester fue, sin duda, un maestro consumado, un artista[6], que supo hacer uso de recursos literarios variados y apropiados. Entre éstos son dignos de ser subrayados la caractarización de los personajes principales: Ester, Asuero, Amán, Mardoqueo[7]; los fuertes contrastes entre los protagonistas y su suerte[8]; la desmesura en los números, en las decisiones, en los acontecimientos que provocan el ridículo y encauzan la sátira, el humor y la ironía[9]; la superposición de niveles narrativos[10]; la ficción o poder creativo de personajes, de situaciones, etc. con fines determinados[11]. Así nos introducimos en el estudio del género literario.

[1] Algunos, sin embargo, subrayan los aspectos negativos en Ester, como C A Moore, que no considera al autor de Ester «un maestro de la lengua hebrea» (*Esther* (1971), LIV, cf M Haller, *Die Funf*, 114) O Eissfeldt distingue bien entre Est como obra literaria y Est como libro sagrado, lo primero le merece un juicio positivo, lo segundo un juicio negativo, como el de M Lutero (*Einleitung*, 692-693)

[2] J Alonso Diaz, *Ester*, 215

[3] *Ester*, 167

[4] J A Loader afirma con seguridad «El libro [Ester] es uno de los productos literarios mas finos en la Biblia» (*Esther*, 418)

Zusatze, 17 Abundan los testimonios en este sentido W E Beet cree que «el critico más severo tiene que permitir a *Ester* el derecho a un lugar permanente entre los grandes relatos no solo de la antigüedad sino de todos los tiempos» (*The Message*, 291-292) P Pascual Recuero no es menos explicito «El "Libro de Ester" constituye una de las piezas mejor narradas de la literatura universal, sin lagunas destacables y con unos hechos logicamente engarzados» (*Los personajes*, 17)

[6] Ver lo que hemos dicho en Capítulo III sobre el Autor de Est, notas 1-3, cf también C C Torrey, *The Older*, 12, W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 11, R Gordis, *Religion*, 376 383

W Dommershausen, *Die Estherolle*, 11 nota 2, L Day, *Three Faces*, 9-15 169-193

[8] Resalta sobre todos el enfrentamiento Aman-Mardoqueo y sus suertes tan diversas, cf W Lee Humphreys, *The Story*, 105-108, L Alonso Schokel, *Ester*, 169-170, R E Murphy, *Esther*, 155 En el Comentario haremos un analisis exhaustivo

[9] Cf TOB, *Le livre*, 1895b, B W Jones, *Two*, 178-181, St Goldman, *Narrative*, F B Jr Huey, *Irony*, Yehuda T Radday, *Esther*

[10] J A Loader, *Esther as Novel*, C H Miller, *Esther's Levels*

[11] R Gordis recuerda que el autor finge que es persa, por esto no nombra ni a Dios ni a las Instituciones judias (cf *Religion*, 375-376)

2. *El género literario de Ester*

En este apartado la dificultad no está en afirmar que en el libro de Ester se dan géneros literarios: narraciones, descripciones, decretos, etc., que es evidente, sino en determinar *el* género literario al que pertenece el libro en su conjunto. El problema es típicamente moderno, puesto que hasta mediado el siglo XVIII el libro de Ester se había considerado unánimemente un libro histórico en su sentido estricto. Con la llegada de la crítica histórica primero, y el estudio de los géneros literarios después, la opinión monolítica tradicional acerca del libro de Ester se fraccionó en sentencias divergentes e irreconciliables: desde la defensa del género histórico estricto hasta la pura ficción y el mito [12]. Nosotros no vamos a tratar de las sentencias ya superadas, sino de las que aún se consideran justamente defendibles y, entre éstas, de dos principalmente.

Dos polos o extremos atraen hacia sí la atención de los autores, al hablar del género literario del libro de Ester: uno es la historia, otro la ficción; o, tal vez con más propiedad: lo histórico y lo ficticio. El relato de Ester ¿es histórico o ficticio? Las opiniones se diversifican, corren toda la banda de un extremo al otro, predominando la franja intermedia que combina lo ficticio con lo histórico. A continuación analizamos más en detalle estas sentencias.

2 1. *Ester es fundamentalmente un relato histórico*

Durante muchos siglos nadie ha dudado de la naturaleza histórica de los hechos narrados en Ester [13]. Ciertamente se admitía alguna licencia en el narrador, pero esto no restaba valor histórico al libro en su conjunto. Todavía hay quien se resiste a negar el carácter histórico y real del libro de Ester. R. Gordis, por ejemplo, admite que «el libro de Ester no es una obra histórica en el sentido moderno del término; representa una reelaboración tradicional de lo que bien ha podido ser un episodio real histórico» [14].

[12] Enumeraciones de sentencias que se han dado sobre el género literario del libro de Ester pueden verse en A Robert, *Historique*, 21, G J Botterweck, *Die Gattung*; J Canto Rubio, *Ester*, 182-183, W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 14, C A Moore, *Esther* (1971), L-LIII, R Gordis, *Studies*, 43, A Meinhold, *Die Gattung (II)*, 72-75, R E Murphy, *Esther*, 154

[13] Cf L B Paton, *The Book*, 64 111-112, J Schildenberger, *Das Buch*, 23-25, Sandra B Berg, *The Book*, 1-2

[14] *Religion*, 386, y al final del artículo «Creemos que el libro hay que considerarlo como un relato básicamente histórico de un intento de genocidio antisemítico » (388) Ver también a S R Driver, *An Introduction*, 452, L Bigot, *Esther*, 857-867, L C Fillion, *Le livre*, 435, A Robert, *Historique*, 21 «Los autores más razonables ven en él [el libro de Ester] una historia que es necesario entender si no en sentido estricto (opinión tradicional), al menos en sentido amplio», L Soubigou, *Esther*, 597 «Drama real y no ficticio», D Gonzalo Maeso, *Manual*, 108 «Si no parece prudente admitir sin restricciones la plena historicidad del libro, en todos sus detalles, quiza sea acertado pensar en una narración histórica en lo sustancial, pero que

2.2. *Ester es una novela*

El mejor conocimiento que hoy tenemos del pasado por el avance de los estudios históricos, arqueológicos, literarios, etc. ha obligado a los exegetas de la Biblia a leer e interpretar la Biblia de otra manera. Con relación a nuestro libro de Ester son muchas las dificultades que se han acumulado en contra de su historicidad [15]. Estas dificultades no resueltas han hecho que se considere el libro de Ester como una novela.

Al calificar el libro de Ester como una novela, no hemos delimitado aún su género literario. Es necesario todavía determinar al menos si el relato de Ester tiene algún fundamento histórico o es pura fantasía. En el primer caso se trataría de una *novela histórica*; en el segundo de una *novela de ficción*. De todas formas habrá que tener en cuenta que el género literario puro no existe (o difícilmente existe, en especial en la Biblia). No siempre son nítidos los límites entre la novela histórica y la novela de ficción, por lo que, en caso de duda, serán los elementos dominantes los que determinen un género u otro.

a. *El libro de Ester es una novela histórica*

El término *novela* subraya el aspecto de ficción, presente en el relato de Ester; el término *histórica* nos remite a unos personajes, a un tiempo y a un lugar determinados; en concreto: a situaciones vividas por el pueblo judío en general o a ciertos individuos en particular, en el medio natural de la diáspora, pero narrados libremente, sin pretender hacer un reportaje fiel de la realidad histórica. Cabe, pues, la posibilidad de que en el libro de Ester se trate de personajes históricos dentro de una trama ficticia o novelada, o de personajes de ficción que se mueven en momentos determinados y en unos lugares reales [16].

maneja libremente los datos históricos», P Pascual Recuero, *Los personajes*, 17, R Zadok, *On the Historical*

[15] No hay comentarista moderno que no aduzca las dificultades entre el libro de Ester y la historia profana en que se presume que se desarrolla la acción de Ester Pueden verse, a titulo indicativo, los siguientes autores en orden cronológico L B Paton, *The Book*, 71-77, M Haller, *Esther*, 115, B W Anderson, *The Book*, 826-827, D Gonzalo Maeso, *Manual*, 108, H Bardtke, *Das Buch*, 248-249, O Eissfeldt, *Einleitung*, 687, W J Harrington, *Iniciación*, 522, J Alonso Diaz, *Ester*, 218, E Würthwein, *Esther*, 167, C A Moore, *Esther* (1971), XLV-XLVI, R J Littman, *The Religious*, 146, W L Humphreys, *The Story*, 109

[16] Sobre la realidad del escenario en que se mueve la acción del libro de Ester escribe E M Yamauchi «Los excavadores franceses están convencidos de que el autor de Ester tenia informacion detallada del complejo del palacio regio de Susa Jean Perrot comenta "Uno relee hoy con renovado interes el libro de Ester, cuya detallada descripcion de la disposicion interior del palacio de Jerjes ahora está muy de acuerdo con la realidad arqueologica"» (*Mordecai*, 274) Pero él mismo reconoce que estos nuevos datos no son suficientes para superar la alternativa o ficción historica o historia (*a c*, 275, cf, ademas, W W Hallo, *The First Purim*, 23)

Pero los que aceptan que Est es una *novela histórica*, difícilmente admitirán como históricos los personajes que la componen, excepto el rey, que identifican generalmente con Jerjes I (485-465 a C) Históricos son el pueblo judío en la diáspora, algunas situaciones de persecución que superaron y la fiesta de los *Purim* que conmemora esos sucesos Todo dentro de un marco de indeterminación que el autor crea en su relato novelado[17].

b El libro de Ester es una novela de ficción

Con esta calificación: *novela de ficción*, contrapuesta a *novela histórica*, los expertos dan primacía a la inventiva del autor, eliminando de su intención cualquier rasgo del historiador Todavía, sin embargo, será necesario admitir la posibilidad de que el autor haga referencia a algún acontecimiento histórico (una fiesta en conmemoración de un suceso salvador) o a algún personaje que existió realmente (el rey Jerjes, por ejemplo) Pero todos estos datos son puros elementos literarios en manos del autor que hace y deshace En una novela de ficción los elementos de la trama o son creados totalmente por el autor o, si son tomados de la realidad, son manipulados por él según un fin predeterminado

La tendencia predominante entre los intérpretes actuales es clasificar el libro de Ester como una *novela de ficcion*[18], y es también nuestra opinión El libro de Ester se puede alinear con otros relatos bíblicos, como el libro de Judit, de Daniel, de Tobit[19] Ester tiene cierto parecido con la historia de José, pero sólo por los recursos literarios empleados, especialmente los de tipo sapiencial[20] También se pueden descubrir algunos contactos temáticos entre Ester y Éxodo por el significado trascendente de la fiesta de los Purim un nuevo relato de salvación[21]

[17] Cf H Gunkel, *Esther*, 76, B W Anderson *The Book*, 827a, H Bardtke *Das Buch*, 248 249, O Eissfeldt, *Einleitung*, 687, R de Vaux, *La fiesta*, 646, O Loretz, *Novela*, 394, J A Loader, *Esther as a Novel*, 418 C A Moore, *Esther* (1971), LII Moore aduce datos historicos contrastados, especialmente sobre los aquemenidas, pero de todo ello no se puede ir mas alla de lo que dice a proposito de los nombres «Aunque manana se probara definitivamente que todos estos nombres son persas, esto no probaria necesariamente la historicidad del relato de Ester» (XLIV)

[18] Cf W J Harrington, *Iniciacion*, 522, R de Vaux, *La fiesta*, 646 «Leyenda de una fiesta», W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 6, J Alonso Diaz, *Ester* 219 «El libro de Ester un libro de ficcion historica con fines didacticos», E Wurthwein, *Esther*, 167, L Alonso Schokel, *Ester*, 173 «Una ficcion bien ambientada y ejemplar», W L Humphreys, *The Story*, 109, J A Loader *Esther as a Novel*, 418, J Lebram, *Esther*, 392 «Leyenda festiva etiologica»

[19] Cf L B Paton, *The Book*, 75, M Haller, *Esther*, 115

[20] Cf S Talmon, *Wisdom*, 426 454-455, C A Moore *Esther* (1971), XXXIII XXXIV, L Alonso Schokel, *Ester*, 171, A Meinhold, *Die Gattung (II)*, 93, J A Loader, *Esther*, 420, W W Hallo, *The First*, 25

[21] Cf G Gerleman, *Esther*, 11 23, L Alonso Schokel, *Ester*, 167, y lo que diremos al tratar de la fiesta de los *Purim*

V. FINALIDAD DEL LIBRO DE ESTER

Determinado en el capítulo anterior el género literario de Ester, que a nuestro juicio es el de *novela de ficcion*, nos falta todavía tratar de la finalidad del relato en sí mismo Es claro que el autor pretende comunicar algo importante, y para eso se vale de un relato novelado El relato tiene todas las apariencias de una crónica histórica de sucesos acaecidos en el entorno palaciego de un rey poderoso del imperio persa La importancia del mensaje de Ester es grande, ello se deduce de la historia literaria del libro mismo Est ocupa un lugar indiscutible en la lista de los libros canónicos de judíos y cristianos, a pesar de los contratiempos que ha tenido que superar a lo largo del tiempo[1]

¿A qué orden o categoría pertenece la finalidad o mensaje del libro de Ester? ¿Al orden meramente profano el destino de un pueblo, de una nación, dentro de un proceso normal, constatable, de sucesos intrahistóricos? ¿Al orden religioso el destino trascendente de un pueblo real e histórico, que ha sido elegido por Dios de manera especial y gratuita en medio de otros pueblos más grandes y poderosos que él (cf Dt 7-9)?

Dilucidar esta alternativa es lo que nos proponemos en los párrafos siguientes

1 Sentido religioso del libro de Ester

Al preguntar si el libro de Ester tiene sentido religioso o profano, nos estamos refiriendo al libro de Est-hebreo o proto-canónico, nadie pone en duda la profunda religiosidad del libro de Est-griego o déutero-canónico Pero la respuesta a la pregunta directa no es uniforme

1 1 Est-hebreo no tiene sentido religioso

En Est-hebreo no aparece ni una sola vez el nombre de Dios Tampoco aparecen Instituciones tan fundamentales en el judaísmo como la Ley, la Alianza con Dios, el Templo de Jerusalén y los sacrificios, y una práctica religiosa tan normal como la oración pública o privada Los autores se han sentido en la obligación de justificar esta ausencia de elementos religiosos en Est-hebreo[2] La principal razón que se suele aducir de la no religiosidad de Est-hebreo, paradójicamente se puede equiparar al sentido profundamente religioso del autor ante el nombre de Dios Para evitar una posible profanación del santo nombre de Dios se le elimina del libro que debe ser leído en la festividad de los *Purim*, festividad en la que corre

[1] Cf el capitulo VI sobre la Canonicidad del libro de Ester

[2] Cf J Schildenberger, *Das Buch*, 45-47, C A Moore *Esther* (1971) XXXII XXXIII

el vino con profusión[3]. Otros insisten más bien en la idiosincrasia propia del género sapiencial[4]. Pero el género sapiencial, de suyo, no tiene por qué prescindir del nombre de Dios ni de la historia del pueblo elegido ni de sus Instituciones, como se prueba por los mismos libros sapienciales: Prov, Job, Sab, etc. Será, por tanto, necesario seguir investigando sobre el sentido religioso o no del libro de Est-hebreo.

1.2. Est-hebreo mantiene implícito el sentido religioso

En las narraciones de la Biblia el nombre de Dios no siempre está explícitamente expresado. Las cosas suceden según las leyes de la naturaleza; los hombres actúan libremente, sin coacción alguna, al menos constatable. Sin embargo, en la mente de los autores bíblicos y en la de los destinatarios de sus palabras –los miembros del pueblo elegido– Dios siempre estará presente como protagonista en el centro oculto de su obra: la creación, en el corazón de los rectores de la sociedad, en lo más íntimo de cada uno de los hombres y mujeres que actúan, sufren y padecen, sépanlo ellos o no. La visión de fe de todo israelita normalmente se identifica con su concepción global del mundo. Es impensable que un antiguo israelita no crea que Dios está presente en todos los seres y acontecimientos, constituyendo el fundamento y razón de ser de cuanto existe. Por esto no es necesario que en cada momento se haga mención de la presencia activa de Dios, aunque se describan acciones y acontecimientos de gran trascendencia.

Ante textos como el de Est-hebreo tenemos que ser muy prudentes a la hora de juzgar su grado de religiosidad, pues las apariencias engañan. El déutero-Isaías, con su fina sensibilidad y su fe profunda en Dios, descubría la presencia activa del Señor en las acciones protagonizadas por un rey extranjero y pagano, Ciro. El poeta y profeta pone en boca del Señor palabras que, probablemente, ninguno de nosotros se hubiera atrevido a poner:

«Así dice el Señor a su ungido, Ciro,
a quien lleva de la mano:
Doblegaré ante él naciones,
desceñiré las cinturas de los reyes,
abriré ante él las puertas,
los batientes no se le cerrarán.
Yo iré delante de ti,
allanándote cerros;
haré trizas las puertas de bronce,
arrancaré los cerrojos de hierro,

[3] Es sabido que durante la fiesta de los *Purim* los participantes pueden beber el vino hasta que no sepan distinguir entre «bendito sea Mardoqueo» y «maldito sea Amán» (cf. *M^egillāh*, 7b)

[4] Cf. C.A. Moore, *Esther* (1971), XXXIII-XXXIV.

te daré tesoros ocultos,
caudales escondidos.
Así sabrás que yo soy el Señor,
que te llamo por tu nombre,
el Dios de Israel...
Es verdad: Tú eres el Dios escondido» (Is 45,1-3.15).

Este Dios escondido, oculto, innominado está presente en toda la trama de Ester, como lo está en la vida misma[5] y el Israel creyente lo demuestra en los escritos testimoniales de su fe en la Providencia especial de Dios sobre el pueblo mismo[6].

2. Tema central del libro de Ester

No podemos leer el libro de Ester como si se tratara de una crónica antigua; así lo leían los antepasados. Nosotros creemos que se trata de una novela y de una *novela de ficción.* Por lo tanto, en realidad nunca sucedieron los sucesos narrados en Ester, al menos como allí se narran.

Si bien es verdad que Ester no es un libro de tesis, sí pretende comunicar alguna enseñanza por medio de un relato dramático. En esencia el relato de Ester es un relato de salvación en forma de juicio en el que el culpable (Amán) sale condenado y el inocente (Mardoqueo: el pueblo judío) absuelto y exaltado. La trama inventada quiere reflejar además una realidad histórica dura, cruel, tortuosa: la historia del pueblo judío tanto en su país como en la diáspora, repetida a lo largo del tiempo una y otra vez; el juez invisible, único, intemporal y supremo de todo este proceso siempre ha sido el Señor, Dios de Israel y de todos los pueblos[7]. Con palabras de W.J. Harrington: «El mensaje de Ester es que Dios no abandona a su pueblo, sino que siempre viene en su ayuda en los momentos de angustia»[8]. Por esto cada día se afirma con más firmeza la fe de los creyentes en que el pueblo de Israel (Ester, Mardoqueo, el pueblo indefenso) es un pueblo indestructible, contra el que nada podrán los más grandes poderes de este mundo (Amán y todos sus secuaces en el Imperio persa)[9].

Leído así el libro de Ester, parece que tiene otro cariz el tema de la venganza, de la que el Señor dice: «Mía será la venganza y el desquite» (Dt

[5] Cf. W.E. Beet, *The Message,* 299-300; J. Cantó Rubio, *Ester,* 184; L. Alonso Schökel, *Ester,* 167; S.S. Berg, *The Book,* 178-179; R. Gordis, *Religion,* 363-364.

[6] Cf. A. Barucq, *Esther,* 82; J. Alonso Díaz, *Ester,* 215; J.A. Loader, *Esther as a Novel,* 418-421; L. Arnaldich, *Ester,* 184. Las *Adiciones* griegas de Ester no harán sino explicitar con toda claridad lo que está implícito en el texto hebreo (cf. A. Barucq, *Esther,* 83).

[7] Cf. C.C. Torrey, *The Older,* 12; A.C. Lichtenberger, *The Book,* 833a-834a.

[8] *Iniciación,* 523; cf. A. Meinhold, *Theologische,* 329.

[9] Algunos recuerdan a este propósito el problema de «la cuestión judía», cuestión especialmente sangrante en nuestro siglo. Cf. W. Vischer, *Esther,* 14-29; TOB 1656b; L. Arnaldich, *Ester,* 183.

32,35). El autor no se recrea morbosamente por medio de sus personajes en la muerte cruel de Amán y de sus hijos[10], sino que dramáticamente se representa lo que por desgracia pudo suceder alguna vez en la historia del pueblo judío y, de hecho, sucede entre los pueblos, pero que jamás debería suceder, por lo que literariamente son aniquilados los malvados y violentos[11]. De todas formas es justo reconocer que la tendencia del Est-griego y de la VL es la de suavizar todas las apariencias del espíritu de violencia del Est-hebreo[12].

3. *La fiesta de los Purim*

Según Est 9,20-32 Mardoqueo y Ester ordenan con varios decretos la celebración de una fiesta anual en recuerdo del cambio favorable de suerte que, de modo tan extraordinario, les tocó a los judíos. Efectivamente, Amán había determinado que el día 13 del mes de Adar, último del año, Mardoqueo y todos los judíos del imperio persa, «niños y viejos, chiquillos y mujeres», fueran aniquilados y sus bienes confiscados (cf. 3,7.13). Pero la suerte cambió: en vez de ser exterminados los judíos, conforme al plan del impío Amán, fueron protegidos por el rey, y Amán, juntamente con sus diez hijos, fue colgado del madero que tenía preparado para Mardoqueo. El rumbo de los acontecimientos había dado un giro de 180 grados: el día 13 del mes de Adar debería haber sido día de luto y de llanto para los judíos, pero lo fue para Amán y los suyos. Por esta causa los dos días siguientes, el 14 y el 15 del mes de Adar, deberían celebrarse anualmente «por ser los días en los cuales los judíos quedaron libres de sus enemigos» (9,22).

Ésta es la fiesta de los *Purim*, fiesta de liberación[13], en la que se dan todos los elementos necesarios para ser una gran fiesta religiosa, como lo es la de Pascua; sin embargo, la fiesta de los *Purim* es una fiesta típicamente secular y profana. ¿Qué explicación podemos dar de esto? ¿Por qué se ha llamado a la fiesta de los *Purim*? ¿Existe alguna relación intrínseca entre el relato de Ester y la fiesta de los *Purim*? A estas y otras preguntas intentaremos responder a continuación.

3.1 *Problema lingüístico*

En Est 3,7 leemos que «en el año doce del reinado de Asuero... ante Amán se echó el *pūr*, es decir, la suerte». El autor se siente en la necesidad

[10] Reviviendo tal vez el espíritu de algunos salmos (cf Sal 58, 94, 109 y 137) En ellos se cumpliría anticipadamente una especie de ley del talión

[11] Cf L Alonso Schökel, *Ester*, 172, W L Humphreys, *The Story*, 110-112

[12] Cf W J Harrington, *Iniciación*, 522-523

[13] Cf B W Anderson, *The Book*, 825, A C Lichtenberger, *The Book*, 832-834, H Cazelles, *Note sur*, 19, W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 128-133, J D Levenson, *The Scroll*, 449

de explicar el significado de la palabra *pūr*, señal de que es extraña. Más adelante, en 9,26, se anotará que «esos días [el 14 y 15 del mes de Adar] se llaman *pūrîm*, de la palabra *pūr*»; son los días de la fiesta de los *purim*. Se nos presenta, pues, el enigma de la palabra *pūr*. Los expertos llevan ya más de un siglo discutiendo sobre el origen y significado propio de este vocablo. Después de muchas vacilaciones parece que se ha llegado a un cierto consenso. *pūr* no es de origen hebreo, sino acádico; pero se ha hebraizado (plural *pūrîm*). Contamos con documentos asirios y babilonios, en escritura cuneiforme, que contienen la palabra *pūru* (*puru'um*), cuyo significado es precisamente "suerte". Corresponde exactamente a lo que leemos en Est 3,7[14].

3 2 *La fiesta de los Purim es una fiesta profana*

La fiesta de los Purim nunca ha pertenecido al calendario religioso de Israel, pero siempre se ha celebrado como fiesta profana en los días 14 y 15 del último mes del año, el mes de Adar, justamente un mes antes de la gran fiesta de Pascua. Los rasgos de la fiesta son inequívocamente profanos; con el tiempo se ha convertido en un verdadero carnaval, con los excesos en ruidos, comida y bebida[15]. Todo apunta a que el origen de la fiesta de los Purim es puramente pagano y, muy probablemente, del medio oriental mesopotámico-persa, donde estaba implantada una próspera comunidad judía[16].

Sabemos que las comunidades judías en la diáspora se asimilaban a su medio en todo aquello que no contradecía a sus leyes y costumbres ancestrales. La fiesta de los Purim fue aceptada por los judíos en su profanidad total, despojada de cualquier elemento religioso. Normalmente las fiestas religiosas judías se enraízan en fiestas anteriores, a las que se les da una nueva orientación[17]. Lo mismo sucede con la fiesta de los Purim, sin que se añada en principio una finalidad religiosa[18].

[14] Han sido decisivos los estudios de J Lewy en 1939 *Old Assyriam puru'um and purum* y *The Feast*, divulgados especialmente por A Bea en *De origine vocis pur* y continuados por otros especialistas Cf M Haller, *Esther*, 115, V Christian, *Zur Herkunft*, 36, C Schedl, *Das Buch*, 11, O Eissfeldt, *Einleitung*, 689 (que ha cambiado de opinión), R de Vaux, *La fiesta*, 645-646, E Wurthwein, *Esther*, 171, G Gerleman, *Esther*, 25, B S Childs, *Esther*, 599-600, W W Hallo, *The First Purim*

[15] Cf M Haller, *Esther*, 115, C C Torrey, *The Older*, 11-12, R H Pfeiffer, *Introduction*, 745, C Schedl, *Das Buch*, 10-11, R de Vaux, *La fiesta*, 645, M Hutter, *Iranische*, 39

[16] El testimonio de los autores es casi unanime Pueden verse L B Paton, *The Book*, 94, V Christian, *Zur Herkunft*, 37, B W Anderson, *The Book*, 825, E Kutsch, *Feste und Feiern in Israel* RRG II ('1958) 913-914, R de Vaux, *La fiesta*, 647-648, W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 157, *Ester*, 6-7, C A Moore, *Esther* (1971), XLVI-XLIX, H Bardtke, *Das Buch*, 17

[17] Por ejemplo, las fiestas de la Pascua, de los Ázimos, de las Semanas pertenecen originariamente a los ambitos agricola y ganadero

[18] Veanse los autores citados en la nota 16 y, ademas, M Haller, *Esther*, 115, H Ringgren, *Das Buch*, 375, N Fernandez Marcos, *Ester*, 778, TOB *Le livre d'Esther*, 1656a

Hay algunos autores que opinan que el relato de Ester en su origen no tuvo nada que ver con la fiesta de los Purim[19]; sin embargo, creemos que se puede defender que el relato de Ester fue escrito ya desde el principio para fundamentar la fiesta de los Purim, sin prejuzgar por ello si eran orales o escritas las fuentes en que se pudo inspirar el autor para confeccionar el relato[20].

4. *Conclusión*

2 Mac 15,36 hace referencia al «día de Mardoqueo», fiesta del día 14 del mes de Adar; sin duda se trata del Mardoqueo del libro de Ester[21]. El testimonio es del siglo I a.C. ¿Cuándo empezó a llamarse esta fiesta de los Purim? Probablemente no mucho después del texto de 2 Mac, ya que, al parecer, tiene mucho que ver con el ambiente nacionalista que se respira en Macabeos. De hecho Flavio Josefo habla ya de los Purim como en el libro de Ester[22].

¿Por qué Purim no se convierte en una fiesta religiosa? ¿Se debe a que su introducción en el calendario de fiestas es muy tardía? La causa más probable, sin embargo, parece ser su hondo arraigo popular y su carácter escandalosamente profano: el pueblo quiso conservar esta fiesta con sus características originales. De todas formas, el hecho de que se haga leer el libro de Ester durante la celebración de las fiestas es ya un intento de sacralizar lo profano[23].

VI. CANONICIDAD DEL LIBRO DE ESTER

Es un hecho que el libro de Ester forma parte del Canon: Est-hebreo como libro proto-canónico y Est-griego como déutero-canónico. Lo que pretendemos en el presente capítulo es aclarar cómo se ha llegado a esta situación, aduciendo testimonios antiguos, unas veces a favor y otras en contra.

[19] Cf A Barucq, *Esther*, 85, E Wurthwein, *Esther*, 172, A Meinhold, *Die Gattung (II)*, 87 93, Sandra B Berg, *The Book*, 15 nota 88

[20] Cf S R Driver, *An Introduction*, 481, R H Pfeiffer, *Introduction*, 745, *History*, 310 nota 17, W J Harrington, *Iniciacion*, 521, W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 157, J Alonso Diaz, *Ester*, 221, O Loretz, *Novela*, 394, R Martin-Achard, *Purim*, 144, C A Moore, *Archaeology*, 76, *Esther* (1992), 634b, J A Loader, *Esther as a Novel*, 418, B S Childs, *Introduction*, 599, D Barthelemy, *Critique*, *98, D J J Clines, *The Esther*, 22-23

[21] Cf C C Torrey, *The Older*, 39-40, E Kutsch, *Feste und Feiern in Israel* RRG II ([3]1958) 914, J C Rylaarsdam, *Purim*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, III (Nueva York 1962) 968b, R de Vaux, *La fiesta*, 648, W J Fuerst, *Esther*, 37-38, R Lemosin Martal, *Estudios (II)*, 212, J T Milik, *Les modeles*, 389

[22] Cf *Antiq* 11 6 13, R de Vaux, *La fiesta*, 645

[23] Cf W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 132-133, W W Hallo, *The First*, 25-26

1 *Canonicidad de Est-hebreo*

Cómo, por qué y cuándo Est-hebreo entró a formar parte del canon palestinense, es tema de discusión permanente entre los expertos. Una convergencia de argumentos nos lleva hasta el siglo II a.C., en que la comunidad judía de Palestina se estabiliza un tanto, después de haber superado muchas confrontaciones externas. En este tiempo, que coincide más o menos con el tiempo de Juan Hircano (134-104 a.C.), el canon hebreo palestinense adquiere una forma fija, la definitiva.

Tiene sentido que un libro como Est-hebreo forme parte del canon sagrado judío y cristiano, a pesar de su carácter profano, como lo tienen Qohélet y tantas historias, como la de José. El mundo en el que vive y se despliega el pueblo de Israel, pueblo elegido a pesar de todo, es una realidad opaca, que la fe en Dios, salvador y providente, la convierte en lúcida y transparente[1]. Narraciones patrióticas y providencialistas como las que se recuerdan en Ester ayudan a confirmar y a avivar esta fe en medio de un mundo adverso. Esto mismo se pretende con las ordenanzas y especificaciones de Est 9,20-32[2].

1.1. *Dificultades en contra de la canonicidad de Est-hebreo*

No es necesario inventar teorías raras para oponerse a la canonicidad de Est-hebreo. La exégesis judía y cristiana ha encontrado grandes dificultades en el mismo libro de Ester y las ha resuelto como ha podido. ¿Cómo es posible que en un libro que se considera religioso e inspirado no aparezca el nombre de Dios en general, ni el del Señor, Dios de Israel, en particular? ¿Cómo puede justificarse en los protagonistas de Ester –Ester y Mardoqueo– sentimientos tan fuertes de venganza indiscriminada en contra de sus enemigos, entre los que habría muchos inocentes? Estas y otras dificultades, de orden religioso y moral, han suscitado y siguen suscitando ataques frontales al libro de Ester-hebreo[3] entre judíos y cristianos.

a. *Dificultades por parte de los judíos*

Los primeros críticos del libro de Est-hebreo son los mismos judíos. Sorprende, en primer lugar, que no se haya encontrado ni un solo testimonio de Est en la biblioteca de Qumrán. De suyo, el argumento *del si-*

[1] Cf A Meinhold, *Theologische*, 331-333

[2] Cf B S Childs, *Esther*, 603-607

[3] Resúmenes de estas dificultades pueden verse principalmente en W Herrmann, *Ester*, también en O Loretz, *Novela*, 395, R Martin-Achard, *Purim*, 142 nota 51, R Gordis, *Studies*, 49, Sandra B Berg, *The Book*, 1 11-12, H Lusseau, *Ester*, 695, R Kessler, *Die Juden*, 341-345

lencio no es una prueba definitiva; pero en nuestro caso parece que sí lo es. No se interpreta como pura casualidad, sino como rechazo positivo, que Est sea el único libro del canon hebreo veterotestamentario no representado en Qumrán[4]. Las razones parecen ser de orden religioso, bien sea porque la fiesta de los Purim no podía encajar en su calendario litúrgico, bien sea por otras razones teológicas[5].

Los autores frecuentemente hacen referencia a los encuentros rabínicos en Yamnia (alrededor del año 90 d.C.), cuando tratan del canon hebreo palestinense de la Biblia, especialmente del texto hebreo canónico del libro de Ester. Conviene, sin embargo, recordar que modernamente no se considera ni "oficial" ni "definitorio" el concilio de Yamnia[6]. Listas de libros canónicos venerables existían ya[7], y corrientes apocalípticas presionaban de hecho para introducir en esas listas nuevas creaciones literarias, fantásticas, atribuidas a personajes célebres de la antiguedad judía[8]. En Yamnia no se discutía de la canonicidad de Ester y de otros libros, sino sobre las dificultades que creaban algunos libros que ya estaban dentro de las listas como Ezequiel, Cantar, Eclesiastés y Ester[9]. Lo que aparece con más claridad al constatar que las discusiones entre los rabinos sobre la canonicidad de Ester se prolongaron todavía hasta el siglo III de la era cristiana[10], como lo manifiestan algunos pasajes talmúdicos.

En *Megillah 7a* leemos: «Rabbí Judá decía en nombre de Samuel: (el rollo de) Ester no mancha las manos. ¿Tenemos que inferir de aquí que Samuel era de la opinión que Ester no fue compuesto bajo la inspiración

[4] Es un hecho irrefutable que nos ofrece la arqueologia (cf P W Skehan, *The Biblical*, C A Moore, *Esther* [1971], XXI-XXII) Los textos llamados proto-esterianos propiamente no tienen nada que ver con Ester, «se trata en realidad de una literatura paralela, antecedente o simultánea al texto bíblico, pero sin relacion directa con el» (F Garcia Martínez, *Textos de Qumran* [Madrid 1993], 269)

[5] Especialmente por la presunta relacion entre el libro de Ester y los circulos macabeos, enfrentados teológicamente con los esenios de Qumran Cf J Schildenberger, *Esther*, 1116, H Bardtke, *Das Buch*, 257, P W Skehan, *The Biblical*, 89, C A Moore, *Esther* (1971), XXI-XXII, F B Huey, *Irony*, 36a No admitimos la explicacion de J T Milik la ausencia de testimonios de Est en Qumran se debe a la tardia traduccion al hebreo de Est-griego, despues de la primera guerra judia (cf *Les modeles*, 398-399)

[6] Cf F García Martinez, *Introduccion al estudio de la Biblia 1 La Biblia en su entorno* (Estella 1990), 333

[7] A propósito de las discusiones sobre el Eclesiastes o Qohelet aducia yo en mi comentario al Eclesiastes el testimonio de R Gordis «"Generalmente se esta de acuerdo en que el canon hebreo se fijo aun antes de la sesión histórica de la academia de Yamnia en 90 d C En estas sesiones era discutido el status de los diversos libros bíblicos, solo como una cuestion academica, antes de la ratificación oficial por los sabios de lo que generalmente era aprobado" (*Koheleth the Man*, 365, nota 15 del cap IV sobre *Autoria salomonica y lugar de Kohelet en el canon*)» (J Vílchez, *Eclesiastes o Qohelet* [Estella 1994], 97 nota 17)

[8] Cf A C Sundberg, *The OT of the Early Church* Harvard Th St, 20 (Nueva York 1969), 125-127

[9] Cf A Bentzen, *Introd to the OT* I (Copenhagen 1948), 31

[10] Cf J Alonso Diaz, *Ester*, 217, E Wurthwein, *Esther*, 173

del espíritu santo? ¿Cómo puede ser esto, viendo que Samuel ha dicho que Ester fue compuesto bajo la inspiración del espíritu santo? –Fue compuesto para ser recitado (de memoria), no para ser escrito»[11].

Y en *Sanedrín 100a*: «Leví ben Samuel y Rabbí Huna ben Ḥiyyá estaban reparando las fundas de los rollos en la escuela del Rabbí Judá. Al llegar al rollo de Ester, dijeron: Este (rollo de Ester) no necesita funda. Pero [Rabbí Judá] les dijo: esto también parece descreimiento».

Había, pues, discrepancias en las opiniones acerca de la canonicidad de Ester en el siglo III d.C. En todos los tiempos, hasta los modernos, han aflorado algunos reparos en el medio judío, mezclados con los que provenían del mundo cristiano, como veremos al final del apartado siguiente.

b Dificultades de parte de los cristianos

También entre los cristianos se advirtieron reparos en contra de la canonicidad de Est-hebreo, especialmente en Oriente, donde el contacto con el modo de pensar judío era más fuerte. El recelo se manifiesta de forma clara al no aparecer comentario al libro de Ester hasta el siglo IX con Rabano Mauro (año 831)[12].

Más que recelo muestran Melitón de Sardes (171) y Leoncio Bizantino (†607) que, en sus listas de libros del Antiguo Testamento, omiten el libro de Ester[13]. Otros dudan de su canonicidad y colocan a Ester entre los libros recomendables; así san Atanasio (†373), el pseuso-Atanasio, Anfiloquio (†después de 394) y Nicéforo (†828)[14].

Durante muchos siglos y hasta el presente las dudas han permanecido en algunos autores[15]. De los modernos autores críticos se cita a J.S.

[11] R Juda y Samuel vivieron en el siglo III d C A este proposito escribe R Gordis «El Talmud tuvo gran dificultad en reconciliar esta opinion [que Ester no manchaba las manos, e d, que no era libro sagrado] con la gran popularidad y aceptacion general del libro [de Ester] en la comunidad judia» (*Religion*, 361), por esto se hace la distinción entre ley *oral* y *escrita*

[12] Cf *Expositio in librum Esther* PL 109,635-670 Ver tambien W Strabus (†849), *Glossa ordinaria Liber Esther* PL 93,739-748, Rup Deutz (†1129), *De victoria Verbi Dei*, VIII, cap 1-26 PL 169, 1379-1395, Hugo de san Victor (†1141), *Appendix ad Opera Mystica De spirituali Christi convivio* PL 177,1185-1191, P Comestor (†1179), *Historia libri Esther* PL 198,1489-1494

[13] Cf Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, IV,26,14 PG 20,397, SC 31,211, Leoncio de Bizancio, *De Sectis*, II,iv PG 86/1, 1203s

[14] Cf Atanasio, *Epistola 39* PG 26,1437 «Para los que buscan doctrina de piedad» Para el Pseudo-Atanasio Ester es un libro no canonico que se lee a los catecúmenos, segun algunos antiguos, los hebreos lo tienen como canonico (cf *Synopsis*, 2 PG 28,289s) Anfiloquio tambien afirma que «algunos añaden Ester» a la lista de libros del AT (*Ad Seleucum*, 288 PG 37,1596) Niceforo duda de su canonicidad (cf *Catalogo* PG 100,1057s)

[15] Es famosa la sentencia de Martin Lutero en sus *Tischreden* «Soy tan contrario a 2 Mac y a Ester que preferiria que no existieran, pues judaízan demasiado y tienen muchos vicios paganos» (W A *Tischreden*, 3,3391b pag 302)

Semler como el primero de una gran lista; él ataca ferozmente la canonicidad de Ester[16]. Otros muchos han seguido a J.S. Semler[17], entre los que hay que citar a L.B. Paton, a S. Ben-Chorim, a O. Eissfeldt y a R. Sandmel[18].

1.2. *Aceptación de la canonicidad de Est-hebreo*

A pesar de la oposición por parte de judíos y cristianos en contra de Est-hebreo el texto del libro de Ester en hebreo se impone universalmente en el judaísmo y cristianismo, e indiscutiblemente forma parte integrante del *textus receptus* hebreo o TM. Pero es oportuno pasar revista a algunos de los principales motivos que dieron lugar a su consagración y aceptación definitvas como libro canónico entre judíos y cristianos.

a. *Aceptación de Est-hebreo en el ámbito judío*

El testimonio más antiguo de la aceptación de Est-hebreo en el medio judío palestinense lo tenemos en el colofón de Est-griego que nos da cuenta de la traducción al griego del texto hebreo de Est «por Lisímaco, hijo de Ptolomeo, de la comunidad de Jerusalén» (Est 11,1 = F 11). El pasaje apunta hacia el siglo II a.C.[19].

De 2 Mac 15,36: «día de Mardoqueo», parece que se puede deducir la existencia de una fiesta en Palestina, relacionada con el relato de Ester, hacia la primera mitad del siglo I° a.C.[20].

Hacia finales del siglo I° de nuestra era Flavio Josefo conoce una redacción en griego del relato de Ester, que presupone naturalmente el Est-hebreo[21]. Hacia el mismo tiempo se celebra en Palestina el «concilio» de

[16] Cf *Apparatus ad liberalem VT interpretationem* (1773), 152ss, *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons* (1771-1775), 251, segun lo cita L B Paton en *The Book*, 112 Ver tambien O Loretz, *Novela*, 395

[17] Como puede verse en L B Paton, *The Book*, 112-115

[18] Cf L B Paton, *The Book*, 96, donde no considera severo el juicio de M Lutero, S Ben-Chorim, *Kritik des Estherbuches Eine theologische Streitsschrift* (Jerusalen 1938), 5, citado por C A Moore en *Esther* (1992), 635a, O Eissfeldt, *Einleitung*, 693, que asiente plenamente a la sentencia de M Lutero, R Sandmel, *The Enjoyment of Escripture* (Nueva York 1972), 44, citado por J D Levenson en *The Scroll*, 441, por C A Moore en *Esther* (1992), 635a y por F B Huey en *Irony*, 36b

[19] Ver el cap III de esta Introducción, en su apartado 2 sobre la fecha de composicion de Ester

[20] El testimonio de 2 Mac 15,36, aisladamente considerado, no tiene mucha fuerza probatoria en favor de un texto hebreo de Est, pero, unido al anterior, lo confirma

[21] Cf *Antiq* 11,6, §§ 184-296, donde aparece su propia version del relato de Ester una manipulacion de Est-griego, ya bien extendido en la comunidad de la diáspora de Egipto Josefo manipula el libro de Ester, parafraseandolo, como manipula la Escritura canonica en todos sus tratados (ver lo que hemos dicho en esta Introducción en capitulo I § 2 5 , C A Moore, *Esther* [1971], XXII-XXIII)

Yamnia, donde con toda certeza se trata del libro de Est-hebreo, cuya canonicidad sale reforzada[22].

Los testimonios talmúdicos, inmediatamente siguientes (del siglo II d.C.) incluyen a Ester entre los escritos sagrados; leemos en *Baba batra 14b*: «El orden de [los libros de] los Escritos es Rut, Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Lamentaciones, Daniel, Ester, Esdras y Crónicas»[23]. Lo que queda confirmado definitivamente en las listas de libros sagrados tanto hebreas, como griegas y latinas[24].

Con el tiempo el rollo de Ester será el más famoso de los «rollos», de tal manera que se llamará simplemente «el rollo», la *M'gillāh*[25]. De él nos han dejado los antiguos dos Targumim; a él se le dedicarán varios Midrasim; en la Edad Media los grandes rabinos le prestarán su máxima atención[26].

La fiesta de los Purim viene de antiguo, pero su liturgia queda fijada y unida a la lectura del libro de Ester sólidamente desde la baja Edad Media. Desde entonces se editan unidos «los cinco rollos», uno para cada fiesta principal[27].

Es tal la difusión del rollo de Ester entre los judíos que se puede afirmar que no hay familia piadosa judía que no tenga uno en su casa[28]. A esta gran popularidad y aceptación del libro de Ester entre los judíos desde tiempo inmemorial se debe en gran parte que pronto fuera recibido entre los libros canónicos de los judíos, a diferencia de otros que no lo fueron[29].

[22] C A Moore escribe «No hay razones para dudar de que Ester fuera considerado como canonico por el concilio de Yamnia en el año 90 de la era cristiana (*Esther* [1971], XXII)

[23] El mismo *Baba batra* en 15a dice «Los hombres del Gran Sinodo escribieron Ezequiel, los doce [profetas menores], Daniel y el rollo de Ester», cf tambien C A Moore, *Esther* (1971), XXII-XXIII

[24] Cf H B Swete, *An Introduction*, 197-214, L B Paton, *The Book*, 1-5

[25] La Misna le dedicara un tratado entero con su nombre precisamente *M'gillah* (Orden segundo Fiestas o *moed*)

[26] Cf L B Paton, *The Book*, 101-107, G Gerleman, *Esther*, 1 Entre los medievales es famosa la sentencia de Maimonides (†1204) «En los tiempos mesianicos seran abolidos los *Nebiim* (profetas) y todos los *Ketubim* ( ), salvo Ester, que es tan eterno como la Tora» (cf H Bardtke, *Das Buch*, 257, J Alonso Diaz, *Ester*, 217, S S Berg, *The Book*, 29 nota 91, C A Moore, *Esther* [1992], 635a)

[27] Para Pascua el Cantar, para Pentecostes Rut, para la Destruccion del templo Lamentaciones, para Tabernaculos Eclesiastes y para Purim Ester (cf J Vilchez, *Eclesiastes*, 98-99, ver tambien lo que hemos escrito a este proposito en el Comentario a Rut, Introduccion Cap I Canonicidad, § 3 y notas correspondientes, H Cazelles, *Note sur*, 17, P Pascual Recuero, *Me'am Lo'ez*, 12, C del Valle, *La Misna*, 395, J Lebram, *Esther*, 391)

[28] Ester es el libro sagrado, ademas de la Tora, que sigue conservándose en forma de rollo, y el unico que se guarda en casa, por lo que es el libro de familia por antonomasia (cf P Pascual Recuero, *Me'am Lo'ez*, 12-13, D Barthélemy, *Critique*, *98)

[29] Como, por ejemplo, el libro de Judit, cf A C Sundberg, *The OT of the Early Church* Harvard Th St , 20 (Nueva York 1969), 127, W W Hallo, *The First*, 25-26

b. *Aceptación de Est-hebreo en el ámbito cristiano*

Los cristianos han seguido los pasos de los judíos en cuanto a la admisión de Est-hebreo entre los libros canónicos. Superadas las dificultades de que hemos hablado anteriormente, y aun a pesar de ellas, la Iglesia acepta el libro de Ester. Aunque las generalizaciones son arriesgadas, se puede decir que la Iglesia de Occidente está a favor de la canonicidad de Ester y la de Oriente no siempre lo está [30].

Descendiendo a lo concreto, se manifiestan a favor entre otros, en Oriente: Clemente Alejandrino (†ca. 215), Orígenes (†254), Cirilo de Jerusalén (†386), Epifanio (†403), Juan Damasceno (†745); en Occidente: Clemente Romano (†ca. 150), Hilario de Poitiers (†366), Inocencio I (†417), San Jerónimo (†419), que marcará un hito en la distinción entre Est-hebreo (único texto canónico) y Est-griego, san Agustín (†430), Casiodoro (†573), Isidoro de Sevilla (†636) [31].

Un capítulo importantísimo para los testimonios a favor de la canonicidad de Ester es el de los documentos oficiales eclesiásticos, especialmente los de los Concilios. Nos remitimos al párrafo 2.2. para darlos detalladamente.

2 *Canonicidad de Est-griego*

Mientras que los judíos de Palestina daban por cerrada la lista de libros sagrados en el siglo IIº a.C., los judíos helenistas de la diáspora no consideran cerrado el canon de libros sagrados. Durante dos siglos más prosiguen una labor de traducción, de nueva creación y de adaptación de lo existente a las nuevas circunstancias y exigencias de la comunidad creyente, dispersa en un mundo helenista, poco favorable a la fe tradicional de los padres [32]. Es evidente que la versión al griego de Est supone ya la existencia de un cuerpo considerable del libro de Ester. El testimonio de Est F,11 = 11,1 nos traslada al final del siglo IIº a.C. (ca. 114 a.C.) o al comienzo del Iº a.C. (ca. 78 a.C.) [33].

2.1. *Dificultades en contra de la canonicidad de Est-griego*

Est-griego nace, se desarrolla y se implanta fundamentalmente en la diáspora judía egipcia. Este solo hecho ya nos orienta en las posibles actitudes de la comunidad judía ante la aceptación o el rechazo de la canonicidad de Est-griego. Los judíos palestinenses siempre han rechazado a Est-griego, en cuanto no es fiel reflejo de Est-hebreo, y, como ellos, todos los judíos a partir de finales del siglo I d.C, incluidos los judíos de la diáspora occidental y oriental [34].

Entre los Padres, san Jerónimo es el fiel heredero de este espíritu judío palestinense. La *hebraica veritas* le hará rechazar como no canónicas las *Adiciones* griegas al Est-hebreo. En su versión latina de Ester desplaza al final todas las *Adiciones*, sacándolas de su contexto natural y haciendo constar en cada caso que no ha encontrado un texto hebreo que sirva de soporte al texto griego. San Jerónimo prácticamente no tuvo seguidores entre los Padres. La reforma protestante conectará directamente con él y hasta nuestros días los cristianos no católicos han mantenido la misma actitud de rechazo con relación al Est-griego que no concuerde con Est-hebreo.

2 2. *Aceptación de la canonicidad de Est-griego*

Los primeros defensores fueron sus creadores, los judíos de la diáspora egipcia; los textos griegos son la prueba fehaciente. El mismo Flavio Josefo transmite un texto de Ester que conoce las *Adiciones*. En la Iglesia de los primeros siglos poco a poco se va imponiendo cada vez con más fuerza el texto griego de Ester con todas sus *Adiciones* [35] y las versiones latinas que de él dependen. Prueba de esto son los documentos oficiales eclesiásticos, especialmente los conciliares, cuyos testimonios aducimos a continuación: El sínodo de Roma de 382 (D[enzinger] 84/179), el concilio de Hipona de 393 (E[nchiridion] B[iblicum] 16), el concilio III de Cartago de 397 (D 92/186), Inocencio I (año 405: D 96/213), el canon 60 del concilio de Laodicea (ca. 360: EB 12), el llamado *Decreto* de Gelasio (ca. 492: EB 26), el decreto para los Jacobitas del concilio de Florencia (1442:

[30] Cf C A Moore, *Esther* (1971), XXV y el mapa en XXVI-XXVII, tambien L Bigot, *Esther*, 855-857, H Bardtke, *Das Buch*, 252-262

[31] Clemente Alejandrino (cf *Stromata* IV,19,119 PG 8,1328s, GCS II,300), Origenes (cf *De Oratione*, XIII,2, XVI,3 GCS II, 326 337, *Comm in Joh*, II,13,7 GCS IV,69, *De principus*, III,2,4 GCS V,251, *Epist ad Africanum*, 3 MG 11,53-54, SC 302,526s, Eusebio de Cesarea, *Historia Eccl.*, VI,25,1-2 SC 41,126), Cirilo de Jerusalen (cf *Catechesis IV de decem*, 35 PG 33,499s), Epifanio (cf *De pondere et mensura*, 4 PG 43,244), Juan Damasceno (cf *De fide orthod*, 4,17 PG 94,1179s), Clemente Romano (cf *1 Cor*, LV, 6 SC 167,188), Hilario de Poitiers (cf *Prologum in librum Psalmorum*, 15 PL 9,241), Inocencio I (cf *Epistolam ad Exsuperium*, 7 PL 20,501), San Jeronimo (cf *Prologo a Ester Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem* IX *Libri Esther et Iob* [Roma 1951]), san Agustin (cf *De doctrina christiana*, II,13, *De civ Dei*, XVIII, 36), Casiodoro (cf *De institut div*, 12-14 PI 70,1123-1126), Isidoro de Sevilla (cf *Etymologiarum*, VI,1 PL 82,229, *In libros Veteris ac N Ti Proemia Prologus* PL 83,157, *De eccl off*, I,11,4 PL 83,746)

[32] Cf E Schürer, *Geschichte* III, 443, que constata acertadamente «No hay que olvidar que aun no existia una frontera fija determinada» que separara con claridad lo canónico de lo no canonico Ver también E Schurer - G Vermes *The History*, III/2, 707-708, J C Haelewyck, *Le Texte*, 43

[33] Ver el capitulo sobre la fecha de composición de Est

[34] En realidad no descubrimos razones convincentes por las que se tenga que rechazar la canonicidad de Est-griego y admitir la de Est-hebreo (cf R Vande Walle, *Esther*, 112, H E del Medico, *Le cadre*, 238-240, W H Brownlee, *Le livre*, 178-185)

[35] La Biblia que utiliza el cristianismo desde el principio es la de los LXX, en la que se encuentra el libro de Ester completo

D 706/1335), el concilio de Trento en su sesion IV de 8 de abril de 1546 (D 784/1502 1504) y el concilio Vaticano I (1870 D 1787/3006, y su canon correspondiente D 1809/3029)

Despues de todas estas declaraciones solemnes los católicos hemos mantenido con firmeza la canonicidad de Est-griego

3 Conclusion

El decreto de Trento, que confirma definitivamente para los católicos la lista o canon de libros sagrados, añade «Si alguno no recibiere como sagrados y canónicos estos mismos libros en su integridad con todas sus partes (*libros ipsos cum omnibus suis partibus*), tal y como se han leído tradicionalmente en la Iglesia católica y se contienen en la antigua edición vulgata latina , sea anatema» (D 784/1504) Si aplicamos el decreto al libro de Ester, está claro que se refiere directamente a las llamadas *Adiciones*, pues éstas son partes integrantes importantes del libro de Ester y asi se han leído tradicionalmente en la Iglesia Pero, si preguntamos más en concreto a que versión de Ester se refiere el decreto tridentino, surgen inmediatamente las dudas La Vulgata latina es «una version» y como tal hay que considerarla La canonicidad recae en el texto original que, en Ester, es tanto el texto hebreo, como el griego para la versión más amplia ¿Qué texto griego hemos de aceptar? ¿El texto *o'* o el mas abreviado *L*? Lo menos que debemos decir es que son textos canonicos el TM y el griego amplio u *o'*[36]

VII. BIBLIOGRAFÍA

1 Comentarios

Alonso Diaz, J , *Ester* Traduccion y comentario *La Sda Escritura* AT III BAC 287 (Madrid 1969) 211-249
Alonso Schokel, L , *Ester*, en *Rut Tobias Judit Ester* Los Libros sagrados 8 (Madrid 1973) 165-219
Anderson, B W , *The Book of Esther* Introduction and Exegesis The Interpreter's Bible, III (Nueva York-Nashville 1954) 821-874
Goldman, S , *The Five Megilloth* (Londres ²1952)

[36] Pero no se puede rechazar en absoluto la opinion que admite que hay que admitir como canonicos los tres textos el TM el texto *o* o mayor y el mas breve o *L*, algo parecido a lo que acontece con los tres evangelios sinopticos (cf J Schildenberger, *Das Buch*, 43, L Day, *Three Faces*, 233-241, San Agustin, *De civitate Dei* XVIII,44, *De doctrina christiana* II,15 22)

Arnaldich, L , *Ester, Biblia Comentada* II, BAC 201 (Madrid 1969) 931-978
Bardtke, H , *Das Buch Esther*, KAT XVII/5 (Gutersloh 1963)
Bardtke, H , *Zusatze zu Esther* Judische Schriften aus hellenistisch-romischer Zeit, I/1 Historische und legendarische Erzahlungen (Gutersloh 1973) 15-59
Barucq, A , *Esther, Judith Esther* La Sainte Bible (Paris 1952) 71-130
Browne, L E , *Esther, Peake's Commentary on the Bible* (Londres, Nueva York 1962) §§ 331-334, pags 381-384
Buckers, H , *Das Buch Esther, Die Heilige Schrift fur das Leben erklart*, IV/2 (Friburgo en Br 1953) 323-392
Cabezudo Melero, E , *Ester, Historia episodica Rut, Tobias, Judit y Ester* El mensaje del Antiguo Testamento, 10 (Madrid 1992) 161-207
Dommershausen, W , *Ester* Die Neue Echter Bibel (Stuttgart 1980)
Dumm, D R , *Ester, Comentario Biblico "San Jeronimo"*, II (Madrid 1971) § 38 28-46
Fillion, L C , *Le livre d'Esther* La Sainte Bible, III (Paris 1925) 433-480
Fuerst, W F , *The Rest of the Chapters of the Books of Esther, The Shorter Books of the Apocrypha* (Cambridge 1972) 132 168
Fuerst, W F , *Esther, The Books of Ruth, Esther, etc The Five Scrolls* (Cambridge 1975) 32-90
Gerleman, G , *Esther* BKAT 21 (Neukirchen-Vluyn 1973)
Gregg J A F *The Additions to Esther, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O T* I Ed R H Charles (Oxford 1913) 665 684
Haller, M , *Esther, Die Funf Megillot*, HAT 18/2 (Tubinga 1940) 114- 136
Moore, C A , *Esther*, AB 7B (Nueva York 1971)
Moore, C A , *Esther The Additions to*, AB 44 (N Y 1977) 151-252
Paton, L B , *The Book of Esther* A Critical and Exegetical Commentary ICC 14 (Edimburgo 1908)
Ringgren, H , *Das Buch Esther*, ATD 16 (Gotinga 1962) 371-404
Ryan, C , *Ester, Verbum Dei* Comentario a la sda Escritura (Barcelona 1956) §§ 310-312, pags 83-92
Schildenberger, J , *Das Buch Esther* HSAT IV 3 (Bonn 1941)
Siegfried, D C , *Esther*, HKAT I/6,2 (Gotinga 1901)
Soubigou, L , *Esther, La Sainte Bible* IV (Paris 1949) 577 695
*Steuernagel, C , *Das Buch Esther*, HSAT (Tubinga ⁴1923)
Streane, A W , *The Book of Esther* Cambridge Bible for Schools Colleges (Cambridge 1922)
Stummer, F , *Das Buch Esther, Echter Bibel* Das Alte Testament (Wurzburg ²1956)
TOB Traduction Oecumenique de la Bible Ancient Testament (Paris 1976) 1655-1669 (*Le livre d'Esther*), 1899-1920 (*Le livre d'Esther [grec]*)
Wurthwein, E , *Esther, Die Funf Megillot*, HAT 18 (Tubinga ²1969) 165-196

2 Estudios especiales

Ackroyd, Peter R , *Two Hebrew Notes* ASTI 5 (1966/67) 82-86
Adler, J J , *The Book of Esther Some Questions and Reponses* JBQ 19 (1990/91) 186-190
Albright, W F , *The Lachish Cosmetic Burner and Esther 2 12*, en *A Light Unto My Path Old Testament Studies in Honor of Jacob M Myers* (Philadelphia 1974) 25-32

Reimpreso en C A Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 362-368
Anderson, B W , *The Place of the Book of Esther in the Christian Bible* JR 30 (1950) 32-43 Reimpreso en C A Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 130 141
Arnaldich, L , *Ester Manual Biblico II AT* (Madrid 1968) 179 187
Bal, M , *Lots of Writing* Semeia 54 (1991) 77-102
Baldi, D - Lemaire, P , *Esther Revised According to the Maccabees* LiberAnn (StBibFr) 8 (1962 1963) 190-218
Barbaglia, S , *Il messaggio finale del libro di Esther (ebraico)* RivBib 42 (1994) 257-310
Bardtke, H , *Neuere Arbeiten zum Estherbuch Eine kritische Wurdigung* Ex Oriente Lux 19 (1965/66) 519-549 Reimpreso en C A Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 91-121
Bardtke, H , *Der Mardochaustag*, en *Tradition und Glaube*, Festgabe fur K G Kuhn (Gotinga 1971) 97-116
Barthelemy, D (ed), *Critique textuelle de l'AT I Josue, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Nehemie, Esther*, OBO 50/1 (Friburgo/Suiza 1982)
Bea, A , *De origine vocis pwr (Est 3,7, 9,24,)* Bib 21 (1940) 198s
Beet, W E , *The Message of the Book of Esther* The Expositor (8th Series) 22 (1921/22) 291-300
Beller, D , *A Theology of the Book of Esther* RestorationQuart 39 (1997) 1-15
Ben-Chorin, S , *Kritik des Estherbuches Eine theol Streitschrift* (Jerusalen 1938)
Berg, Sandra B , *After the Exile God and History in the Books of the Chronicles and Esther*, en *The Divine Helmsman* (ed J L Crenshaw - S Sandmel, Nueva York 1980) 107-127
Berg, Sandra B , *The Book of Esther Motifs, Themes and Structure* SBL Dissertation Series 44 (Missoula, Montana, 1979)
Bergey, Ronald L , *Late Linguistic Features in Esther* JQJ 74 (1984) 66-78
Bergey, Ronald L , *Post Exilic Hebrew Linguistic Developments in Esther a Diachronic Approach* JEvangThSoc 31 (1988) 161 168
Beller, D , *A Theology of the Book of Esther* RestorationQuart 39 (1997) 1-15
Bevenot, H , *Die Proskynesis und die Gebete im Estherbuch* Jahrbuch Liturgiewiss 11 (1931) 132-139
Bickerman, Elias J , *The Colophon of the Greek Book of Esther* JBL 63 (1944) 339-362 Reimpreso en C A Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 529-552
Bickerman, Elias J , *Notes on the Geek Book of Esther* ProceedAm AcadJewReasearch 20 (1950) 101-133 Reimpreso en C A Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 488-520
Bickerman, Elias J , *Four Strange Books of the Bible* (Nueva York 1967)
Bigot, L , *Esther (Livre de)* DTC V/1 (Paris 1913) 850 871
Botterweck, G J , *Die Gattung des Buches Esther im Spektrum neuerer Publikationen* BibelLeben 5 (1964) 274-292
Brownlee, William H , *Le livre grec d'Esther et la royaute divine Corrections orthodoxes au livre d Esther* RB 73 (1966) 161-185
Canto Rubio, J , *Ester*, en *Sapienciales y Midras* (Madrid 1966) 173-187

Cazelles, H , *Note sur la composition du rouleau d'Esther*, en *Lex tua veritas* Fests H Junker (Trier 1961) 17 29 Reimpreso en C A Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 424-436
Childs B S , *Esther* en *Introduction to the OT as Scripture*, (Londres 1979) 598 607
Christian, V , *Zur Herkunft des Purim Festes*, en *Alttest Studien* Fr Notscher zum Geburtstag gewidmet BBB 1 (Bonn 1950) 33-37
Clines, David J A , *New Year* Interpr Dict of the Bible Supp (Nashville 1976) 625-629
Clines, David J A *The Esther Scroll* The Story of the Story JSOT Sup 30 (Sheffield 1984)
Clines, David J A , *In Quest of the Historical Mordecai* VT 41 (1991) 129 136
Coats, George W (edit), *Saga, Legend Tale, Novella, Fable* Narrative Forms in OT Literature JSOTSup 35 (Sheffield 1985)
Cohen, A D , *"Hu Ha goral" The Religious Significance of Esther* Judaism 23 (1974) 87 94 Reimpreso en C A Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 122-129
Collins, N L , *Did Esther Fast on the 15th Nisan? An Extended Comment on Esther 3 12* RB 100 (1993) 533 561
Condamin, A , *Notes critiques sur le texte biblique II La disgrace d'Aman (Esth VII,8)* RB 7 (1898) 258-261
Cook, Herbert J , *The A Text of the Greek Versions of the Book of Esther* ZAW 81 (1969) 369 376
Cosquin, E , *Le Prologue cadre des Mille et une Nuits Les legendes perses et le livre d'Esther* RB 6 (1909) 7-49 161 197
Costas, Orlando E , *The Subversiveness of Faith* Esther as a Paradigm for a Liberating Theology EcumRev 40 (1988) 66-78
Craghan, John F , *Esther, Judith, and Ruth Paradigms for Human Liberatio* Bibl TheolBull 12 (1982) 11-19
Craven, T , *Tradition and convention in the Book of Judith* Semeia 28 (1983) 49-61
Daube, D , *The Last Chapter of Esther* JewQR 37 (1946/47) 139-147
Day, L , *Three Faces of a Queen* Characterization in the Books of Esther JSOTSup 186 (Sheffield 1995)
Diez Merino, L , *El Targum de Ester en la tradicion sefardi* El Ms de El Escorial G-I-5 EstBib 45 (1987) 57-92
Dommershausen, W , *Die Estherrolle* Stil und Ziel einer altt Schrift, StBibMon 6 (Stuttgart 1968)
Dorothy, C V , *The Book of Esther Structure, Genre, and Textual Integrity* PhD dissertation (Claremont 1989)
Driver, G R , *Problems and Solutions* VT 4 (1954) 225-245 Reimpreso en C A Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 387-407
Driver, G R , *Abbreviations in the Masoretic Text* Textus 1 (1960) 112-131
Driver, S R , *An Introduction to the Literature of the OT* (Edimbur go 1892) 449-457
Duchesne-Guillemin, J , *Les noms des eunuques d'Asuerus* LeMus 66 (1953) 105 108 Reimpreso en C A Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 273-276

Ehrlich, A.B., *Randglossen zum hebr. Bibel textkritischen sprachliches und sachliches* (Leipzig 1914)

Ehrlich, E.L., *Der Traum des Mordechai*: ZRelGeistGe 7 (1955) 69-74. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 577-582.

Fernández Marcos, N., *Suplementos al libro de Ester*, en: *Sagrada Biblia*. Edit. F. Cantera - M. Iglesias (Madrid 1975) 911.

Fernández Marcos, N., *Ester*, en: *Sagrada Biblia*. Edit. F. Cantera - M. Iglesias (Madrid 1975) 778-779.

Fontaine, C., *The deceptive Goddess in Ancient Near Eastern Myth· Inanna and Inaraš*: Semeia 42 (1988) 84-102.

Fox, M.V., *The Structure of the Book of Esther*, en: *Essays on the Bible and the Ancient World*, Festschr. I.L. Seeligman (Jerusalén 1983) 291-303.

Fox, M.V., *The Redaction of the Books of Esther*. On Reading Composite Texts (SBL Monograph Series 40; Atlanta 1991).

Fransen, I., *Le livre d'Esther*. BibleVieChr 73 (1967) 27-31.

Gaster, T.H., *Purim and Hanukkah in Customs and Tradition* (Nueva York 1950).

Gaster, T.H., *Esther 1.22*: JBL 69 (1950) 381.

Gaster, T.H., *Esther*, en: *Myth, Legend, and Custom in the OT* (Nueva York 1969) 829-837.

Gehman, H.S., *Notes on the Persian Words in the Book of Esther*. JBL 43 (1924) 321-328. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 235-242.

Gerleman, G., *Studien zu Esther*. Stoff-Struktur-Stil-Sinn: BibStud 48 (Neukirchen-Vluyn 1966) 1-48. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 308-349.

Goettsberger, J., *Einleitung in das Alte Testament* (Friburgo en Br. 1928) 186-193.

Goldman, St., *Narrative and Ethical Ironies in Esther*. JSOT 47 (1990) 15-31.

Gonzalo Maeso, D., *Manual de Historia de la Literatura Hebrea* (Madrid 1960) 107-111.

Gordis, R., *Studies in the Esther Narrative*. JBL 95 (1976) 43-58. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 408-423.

Gordis, R., *Religion, Wisdon and History in the Book of Esther. A New Solution to an Ancient Crux*. JBL 100 (1981) 359-388.

Gregg, J.A.F., *The Additions to Esther*, en: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.* Edit. R.H. Charles (Oxford 1913) 665-684.

Gunkel, H., *Esther*. Religionsgesch. Volksbücher, II/19-20 (Tubinga 1916).

Haelewyck, J.Cl., *Le texte dit "lucianique" du livre d'Esther. Son étendue et sa cohérence*: LeMus 98 (1985) 5-44.

Haelewyck, J.Cl., *La version latine du livre d'Esther dans le "Monacensis" 6239*: RevBén 101 (1991) 7-27.

Hallo, William W., *The First Purim*: BA 46 (1983) 19-26 [27-29].

Hanhart, R., *Esther*. Septuaginta. VT graecum auctoritate societatis gottingensis editum, VIII/3. Edit. J. Ziegler (Gotinga 1966).

Harrington, W.J., *Iniciación a la Biblia*, I. Historia de la Promesa (Santander 1967) 519-523.

Haupt, P., *Critical Notes on Esther*. AJSLL 24 (1907-1908) 97-186. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 1-90.

Heltzer, M., *À propos des banquets des rois achéménides et du retour d'exil sous Zorobabel*: RB 86 (1979) 102-106.

Herrmann, W., *Ester im Streit der Meinungen*, Beiträge zur Erforchungchung des ATs und des Antiken Judentums Series, 4 (Frankfurt a.M. 1986).

Herst, R.E., *The Purim Connection*: Union Seminary Quarterly Review 28 (1973) 139-145. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 220-226.

Hofmann, I. - Vorbichler, A., *Herodot und der Schreiber des Esther-Buches*: ZMissRW 66 (1982) 294-302.

Höpfl, H. - Bovo, S., *De libro Esther. Introductio specialis in VT* (Nápoles °1963) 288-297.

Horbury, W., *The Name Mardochaeus in a Ptolemaic Inscription*: VT 41 (1991) 220-226.

Huey, F.B.Jr., *Irony as the Key to Undestanding the Book of Esther*. SouthWJTh 32,3 (1990) 36-39.

Humbert, P., *Étendre la main (Note de lexicographie hébraique)*: VT 12 (1962) 383-395.

Humphreys, W. Lee, *A Life-style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel*: JBL 92 (1973) 211-223.

Humphreys, W. Lee, *The Story of Esther and Mordecai an early Jewish Novella*, en: *Saga, Legend. Tale, Novella, Fable.* Narrative Forms in OT Literature. JSOTSup 35 (Sheffield 1985) 97-113.

Hutter, M., *Iranische Neujahrsfestmythologie und der Traum des Mordechai*: BibNot 44 (1988) 39-45.

Ibáñez Arana, A., *Boletín de Sagrada Escritura: Tobías, Judit, Ester*. Lumen 1 (1952) 74-82.

Jacob, B., *Das Buch Esther bei den LXX*: ZAW 10 (1890) 241-298.

Jaroš, K., *Esther*. Geschichte und Legende (Mainz 1996).

Jobes, K.H., *The Alpha-Text of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (Atlanta, Georgia 1996).

Jones, Bruce W., *Two Misconceptions about the Book of Esther*. CBQ 39 (1977) 171-181. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 437-447.

Jones, Bruce W., *The So-Called Appendix to the Book of Esther*. Semitics 6 (1978) 36-43.

Kessler, R., *Die Juden als Kindes- und Frauenmörder? Zu Est 8,11*, en: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Fests. für Rolf Rendtorff (Neukirchen-Vluyn 1990) 337-345.

Klima, O., *Iranische Miszellen, 6. Esther I,3*: Archiv Orientálni 26 (1958) 614s.

Larkin, K.J.A., *Ruth and Esther*. Old Testament Guides (Sheffield 1996) 58-106.

Lebram, J., *Esther*. TheolRealEncycl, 10 (Berlín 1982) 391-395.

Lebram, J.C.H., *Purimfest und Estherbuch*: VT 22 (1972) 208-222. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 205-219.

Lefêvre, A.-Delcor, M., *Suplementos a los libros de Ester y Daniel*, en: *Introducción a la Biblia, II. Introducción al AT* (Barcelona 1981) 797-800.

Lemosín Martal, R., *El libro de Ester y el Irán antiguo*. Estudio filológico-derásico de vocablos arameoelamitas persas, Bibliotheca Hispana Bíblica 10 (Madrid 1983).

Lemosín Martal, R., *Estudios filológicos acerca de Ester y el Irán antiguo (I). El nombre Hădassā(h)*: Aula Or 1 (1983) 93-96.

Lemosín Martal, R., *Estudios filológicos acerca de Ester y el Irán antiguo (II). El nombre Mŏrd'kāy:* Aula Or 1 (1983) 209-213.

Levenson, Jon D., *The Scroll of Esther in Ecumenical Perspective:* JEcumSt 13 (1976) 440-452.

Lewy, J., *Old Assyrian puru'um and pūrum:* RHitAs 5 (1939) 117-124.

Lewy, J., *The Feast of the 14th Day of Adar:* HUCA 14 (1939) 127-151. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 160-184.

Lindblom, J., *Lot-casting in the Old Testament:* VT 12 (1962) 164-178.

Littman, Robert J., *The Religious Policy of Xerxes and the Book of Esther:* JewQR 65 (1974s) 145-155.

Loader, J.A., *Esther as a Novel with Different Levels of Meaning:* ZAW 90 (1978) 417-421.

Loewenclau, I. von, *Apologie fur Esther,* en: *Nachdenken über Israel. Bibel und Theologie,* Festschrift für K.D. Schunck (Francfurt am Main 1994) 251-277.

Loewenstamm, S.E., *Esther 9:29-32: The Genesis of a Late Addition:* HUCA 42 (1971) 117-124. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 227-234.

Loretz, O., *Novela y narración corta en Israel,* en: Palabra y Mensaje del A.T. Edit. J. Schreiner (Barcelona 1972) 387-407.

Lunt, H.G. - Taube, M., *The Slavonic Book of Esther· Translation from H. or Evil for a Lost Greek Text?:* HTR 87 (1994) 347-362.

Lusseau, H., *Ester,* en: *Introducción a la Biblia, II. Introducción al AT* (Barcelona 1981) 694-700.

Marcus, R., *Dositheus, priest and levite:* JBL 64 (1945) 269-271.

Martin, R.A., *Sintax Criticism of the LXX Additions to the Book of Esther:* JBL 94 (1975) 65-72. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 595-602.

Martin-Achard, R., *Purim ou la fête des Sorts,* en: *Essai biblique sur les fêtes d'Israel* (París 1974) 142-151.

Mayer, R., *Iranischer Beitrag zu Problemen des Daniel- und Esther-Buches,* en: *Lex tua veritas,* Fest. H. Junker (Trier 1961) 127-135. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 243-248.

McKane, W., *A Note on Esther IX and I Samuel XV:* JThS 12 (1961) 260-261. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 306-307.

Medico, H.E. del, *Le cadre historique des fêtes de Hanukkah et des Purîm:* VT 15 (1965) 238-270.

Meinhold, A., *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I:* ZAW 87 (1975) 306-324.

Meinhold, A., *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle II:* ZAW 88 (1976) 72-93. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 284-305.

Meinhold, A., *Theologische Erwagungen zum Buch Esther:* ThZ 34 (1978) 321-333.

Meinhold, A., *Zu Aufbau und Mitte des Estherbuchs:* VT 33 (1983) 435-445.

Meissner, B., *Zur Entstehungsgeschichte des Purimfestes:* ZDMG 50 (1896) 296-301.

Menasce, P. de, *Observations sur l'inscription de Xerxès à Persépolis:* RB 52 (1943/44) 124-132.

Michel, A., *Nouvel An dans le Judaisme:* DBS VI (1959) 612ss.638ss.

Milik, J.T., *Les modèles araméens du livre d'Esther dans la grotte 4 de Qumrán:* RevQum 15 (1992) 321-399.

Millard, A.R., *The Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text:* JBL 96 (1977) 481-488.

Miller, C.H., *Esther's Levels of Meaning:* ZAW 92 (1980) 145-148.

Moore, Carey A., *A Greek Witness to a Different Hebrew Text of Esther:* ZAW 79 (1967) 351-358. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 521-528.

Moore, Carey A., *On the Origins of the LXX Additions to the Book of Esther:* JBL 92 (1973) 382-393. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 583-594.

Moore, Carey A., *Archaeology and the Book of Esther:* BA 38 (1975) 62-79. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 369-386.

Moore, Carey A., *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982).

Moore, Carey A., *Esther,* en: *The Anchor Bible Dictionary,* II (Nueva York 1992) 626-633.

Morris, A.E., *The Purpose of the Book of Esther:* ExpTimes 42 (1930-31) 124-128. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 142-146.

Mosala, I.L., *The Implications of the Text of Esther for African* Women's Struggle for Liberation in South Africa: Semeia 59 (1992) 129-137.

Murphy, R.E., *Esther,* en: *The Forms of the OT Literature, XIII: Wisdom Literature* (Michigan 1981) 151-170.

Nickelsburg, G.W.E., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism,* HarvThSt 26 (Cambridge 1972).

Nickelsburg, G.W.E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction* (Londres 1981) 172-175.

Niditch, S. - Doran, R., *The Success Story of the Wise Courtier: A Formal Approach:* JBL 96 (1977) 179-193.

Noss, Philip A., *A Footnote on Time: the Book of Esther:* BibTransl 44 (1993) 309-320.

Oppenheim, A.L., *On Royal Gardens in Mesopotamia:* JNES 24 (1965) 328-333. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 350-355.

Orlinsky, H.L., *The Canonization of the Hebrew Bible and the Exclusion of the Apocrypha,* en: *Essays in Biblical Culture and Translations* (Nueva York 1974) 257-286.

Pascual Recuero, P., *Los personajes del "libro de Ester" e historia de los cinco principales, según la exégesis rabínica:* MiscEst ArHeb 9,2º (1960) 17-52.

Pascual Recuero, P., *El "Me'am Lo'ez" de "Ester":* MiscEstArHeb 10,2° (1961) 65-95.

Pascual Recuero, P., *Me'am Lo'ez 13, Ester* (Madrid 1974).

Pennell, T.N.E., *Esther und Antisemitism:* ExpT 55 (1943/44) 237-240.

Pfeiffer, R.H., *Introduction to the OT* (Nueva York 1948) 732-747.

Pfeiffer, R.H., *History of New Testament, with an Introduction to the Apocrypha* (Nueva York ²1973) 304-312.

Radday, Yehuda T., *Chiasm in Josua, Judges and Others:* Linguistica Biblica 3/27-28 (1973) 6-13.

Radday, Yehuda T., *Esther with Humour,* en: Yehuda T. Radday y Athalya Brenner (edit.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible,* JSOTSup 92 (Sheffield 1990) 295-313.

Ringgren, H., *Esther and Purim*: Svensk Exegetisk Årsbok 29 (1956) 5-24. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 185-204.

Robert, A., *Historique (genre)*: DBS IV (París 1949) 7-23.

Roberts, B.J., *The O.T. Text and Versions* (Bangor/Wales 1951).

Roiron, F.X., *Les parties deutérocanoniques du Livre d'Esther*: RSR 6 (1916) 3-16. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 553-566.

Rosenthal, L.A., *Die Josephsgeschichte, mit den Buchern Ester und Daniel verglichen*: ZAW 15 (1895) 278-284. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (N.Y. 1982) 277-283.

Roviron, F.X., *Les parties duetérocanoniques du livre d'Esther*: RecScR 6 (1916) 3-16.

Rudolph, W., *Textkritisches zum Estherbuch*: VT 4 (1954) 89-90.

Rüger, Hans P., *Das "Tor des Konigs" - der konigliche Hof*: Bib 50 (1969) 247-250.

Saunders, E.W., *Esther (Apocryphal)*: The Interpreter's Dictionary of the Bible. II (Nueva York 1962) 151-152.

Schedl, Cl., *Das Buch Esther und das Mysterium Israel*: Kairos 5 (1963) 3-18.

Schildenberger, J., *Esther*: LThK 3 (1959) 1115-1116.

Schneider, B., *Esther Revised according to the Maccabees*: LibAnStBFr 13 (1963) 190-218.

Schotz, P.D., *Das hebraische Buch Esther*: BZ 21 (1933) 255-276.

Schurer, E., *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesus Christ*, I-III (Leipzig [4]1909).

Schürer, E.-Vermes, F. Millar-G.-Goodman, M., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III/1-2 (Edimburgo 1986-87).

Segal, J.B., *Intercalation and the Hebrew Calendar*: VT 7 (1957) 250-307.

Skehan, P.W., *The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the OT*: BA 28 (1965) 87-100.

Stein, E., *Un essay d'adaptation de la fête de Pourim dans l'Alexandrie hellénistique*: REJ 99 (1935) 109-118. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 567-576.

Sterk, Jan P., *Haw many books of Esther are there?*: BibTransl 36 (1985) 440-442.

Stiehl, R., *Das Buch Esther*: WienerZKundeMorg 53 (1956) 4-22. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 249-267.

Striedl, H., *Untesuchung zur Syntax und Stilistik des hebräischen Buches Esther*: ZAW 55 (1937) 73-108.

Talmon, S., *"Wisdom" in the Book of Esther*: VT 13 (1963) 419-455.

Tawil, H., *Two Notes on the Treaty Terminology of the Safire Inscriptions*: CBQ 42 (1980) 30-37.

Thornton, T.C.G., *The Crucifixion of Haman and the Scandal of the Cross*: JThSt 37 (1986) 419-426.

Torrey, C.C., *The Older Book of Esther*: HTR 37 (1944) 1-40. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 448-487.

Tov, E., *Criteria for Evaluating Textual Readings: the Limitations of Textual Rules*: HTR 75 (1982) 429-448.

Tov, E., *The "Lucianic" text of the canonical and the apocryphal sections of Esther; a rewritten biblical book*: Textus 10 (1982) 1-25.

Trebolle Barrera, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Introducción a la historia de la Biblia (Madrid 1993).

Ungnad, A., *Keilinschriftliche Beiträge zum Buch Ezra und Esther*: ZAW 58 (1940/41) 240-244; 59 (1942/43) 219. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (N.Y. 1982) 356-360.

Valle, C. del, *La Misná* (Madrid 1981).

Vande Walle, R., *Esther and Judith: Two Valiant Women*: Bible Bhashyam 9 (1983) 104-113.

Vaux, R. de, *La fiesta de los "purîm"*, en: *Instituciones del AT* (Barcelona 1964) 645-648.

Vílchez, J., *Eclesiastés o Qohélet* (Estella, Navarra) 1994.

Vischer, W., *Esther*. Theol. Existenz heute, 48 (Munich 1937).

Waegeman, Maryse, *Motifs and Structure in the Book of Esther*, en: *Wunschet Jerusalem Frieden*, XII Congress of IOSOT (Jerusalén 1988) 371-384.

Weise, M., *Estherbuch, Zusatze zum*: RGG 2 ([3]1958) 708.

Werbeck, W., *Estherbuch*: RGG 2 ([3]1958) 703-708.

Wiebe, John M., *Esther 4:14. "Will Relief and Deliverance Arise for the Jews from Another Place?"*: CBQ 53 (1991) 409-415.

Yahuda, A.S., *The Meaning of the Name Esther*: RAS (1946) 174-178. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 268-272.

Yamauchi, Edwin M., *The Archaeological Background of Esther*: Bibliotheca Sacra 127 (1980) ...107...

Yamauchi, Edwin M., *Mordecai, the Persepolis Tablets, and the Susa Excavations*: VT 42 (1992) 272-275.

Zadok, R., *On Five Biblical Names*: ZAW 89 (1977) 266-268.

Zadok, R., *On the Historical Background of the Book of Esther*: BibNot 24 (1984) 18-23.

Zadok, R., *Notes on Esther*: ZAW 98 (1986) 105-110.

Zimmern, H., *Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes*: ZAW 11 (1981) 157-169. Reimpreso en C.A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 147-159.

TEXTO Y COMENTARIO

ADICIÓN A

La *Adición A* es una magnífica introducción a todo el libro de Ester. Suponemos con la mayoría de expertos que el autor de A,1-17 conoce el contenido de Ester hebreo[1]; tiene, pues, la ventaja de saber de antemano el desenlace de la historia. Así se explica la forma enigmática de estos versos preliminares; si bien es bastante extraño que el autor no intente armonizar su relato con el del libro en su parte protocanónica hebrea y griega[2], como se deduce de las contradicciones manifiestas[3].

El conocimiento previo que el autor de la *Adición A* tiene del relato protocanónico de Ester hace que pueda subsanar algo que para él es fundamental: la explícita mención de Dios y de su acción eficaz en todo el proceso histórico que se relata en Ester. Es cierto que el relato hebreo de Ester no excluye la presencia activa de Dios en el desarrollo de los acontecimientos que se mencionan; pero esto no basta para un autor, como el de la *Adición A*, que cree firmemente en la omnisciencia y omnipotencia del Dios de Israel, que hacen que actúe en los acontecimientos y que los dirija según sus designios, expresados por medio del sueño premonitorio al más puro estilo veterotestamentario.

Algunos creen que el autor de la *Adición A* ha contado con un texto previo (*Vorlage*) en hebreo o arameo del que se ha servido y cuyas huellas se pueden rastrear en el texto griego que poseemos[4]. Estas huellas son principalmente los hebraísmos subyacentes en el texto griego[5]. Sin embargo, creo que no es necesario recurrir a la hipótesis de la *Vorlage*. El texto hebreo de Ester ofrece suficientes elementos para que un posterior

[1] Cf cap III sobre la fecha de composición

[2] No creemos que sean aceptables las razones aducidas por C Ryan en *Ester*, 81 § 311ab, para conciliar el texto griego con el TM

[3] Algunas incoherencias y contradicciones son las siguientes El sueño ocurre «en el año segundo del reinado de Artajerjes» (A,1), el banquete del rey Asuero el tercero de su reinado (cf 1,2) y la presentación de Ester en palacio el séptimo (cf 2,16), en A,2 se dice que Mardoqueo era ya «un hombre importante» en la corte, mientras que segun el TH Mardoqueo entra a formar parte de los servidores de palacio despues de la caida de Aman (cf 8,1-2), segun A,13 Mardoqueo informó personalmente al rey del complot que se preparaba contra el, segun el hebreo 6,1-2 el rey se entera del complot o lo recuerda leyendo los Anales o Crónicas, por esta acción Mardoqueo recibe inmediatamente los regalos y el reconocimiento de parte del rey (cf A,16), algo que ignora el mismo rey en la versión hebrea (cf 6,1ss y 8,1-2) (cf C A Moore, *On the Origins*, 386)

[4] Y esto a pesar de conocer el testimonio explicito de san Jeronimo que no conocía texto hebreo alguno de la *Adicion A* «Hoc quoque principium erat in editione vulgata quod nec in hebraeo nec apud ullum fertur interpretum» Después de san Jerónimo tampoco se ha encontrado ningun modelo hebreo/arameo de A,1-17

[5] Estos hebraismos son και ιδου (vv 4 5 7), que corresponde a un hebreo *w'hinneh*, la repeticion cansina del και copulativo, equivalente al *w'* hebreo, el uso de λογος en v 15 con el significado de *suceso, asunto*, calco del hebreo *dabar*; el empleo también de ἐνωπιον τοῦ (v 17) por el hebreo *liphnē en presencia de* (cf L Soubigou, *Esther*, 671a, C A Moore, *On the Origins*, 387-388, R A Martin, *Syntax*, 65)

autor de origen judío construya a partir de él un relato midrásico, como es la *Adición A*[6] A favor de esta opinión está la fecha tardía de composición de la *Adición A*[7]

La estructura y organización de la *Adición A* no es difícil de constatar Precede un preludio (A,1-3) presentación del personaje principal, Mardoqueo, en su tiempo y lugar, sigue el sueño mismo (A,4-10), que ocupa el centro de la Adición, pone fin a la Adición el relato del descubrimiento del complot contra el rey y la actuación ejemplar de Mardoqueo que suscita celos en el privado del rey, Amán (A,11-17)[8]

1 *Preludio al sueño de Mardoqueo A,1-3*

El tema central de la *Adición A* es, sin duda, el sueño de Mardoqueo. La función de estos tres versos o preludio es la de presentar al que va a ser el protagonista de la *Adición A* y uno de los personajes centrales en todo el libro de Ester, es decir, Mardoqueo La realización de esta presentación es típicamente semítica una genealogía con referencias a hechos fundamentales de la historia de Israel

A,1 El año segundo del reinado de Artajerjes el Grande, el uno de Nisán tuvo un sueño Mardoqueo, el hijo de Yair, de Semeí, de Quis, de la tribu de Benjamín,

A,2 judío que vivía en la ciudad de Susa, hombre importante que servía en la corte del rey

A,3 Era de la deportación que había llevado cautiva Nabucodonosor, rey de Babilonia, desde Jerusalén con Jeconías, rey de Judá

A,1 «el Grande» tanto B como VL añaden βασιλεως, tal vez para armonizar con B,1 y E,1, H Bardtke lo admite «Artajerjes» Txt-A (*L*) sigue el TM con Asuero en vez de Artajerjes «Nisan» Txt-A tiene "del mes Adar-Nisan", a lo que añade una aclaración "esto es, Distros-Xanticos"

A,1-3 Es digno de subrayar el interés del autor por ofrecer elementos objetivos de lugar y tiempo para que el relato aparezca verosímil En realidad la *Adición A* se acomoda por completo al relato protocanónico de Ester

A,1. El texto griego común lleva siempre *Artajerjes.* Hubo tres reyes persas con este nombre Artajerjes I Longimano (465-424), Artajerjes II Mnemón (404-358) y Artajerjes III Oco (358-338) Según el parecer cada vez más

[6] Cf E L Ehrlich, *Der Traum,* 69
[7] Cf capítulo III de la Introducción sobre la fecha de composición, también E L Ehrlich, *Der Traum,* 70, C A Moore, *On the Origins,* 388
[8] Cf C A Moore *On the Origins* 386

común de los expertos se trata de una acomodación desacertada del "autor" griego[9] El nombre Asuero del texto hebreo corresponde al griego Jerjes[10] que hoy se identifica con Jerjes I (485-465 a C)[11], el derrotado por los griegos en Salamina (480 a C.) y Platea (479 a.C) cuando las guerras médicas

El apelativo *el Grande,* dicho de los reyes asirios, persas, etc , es normal entre los semitas y griegos (cf B,1, E,1, 2 Re 18,19 28, Is 36,4 13), así como el de «rey de reyes» para los aqueménidas

El autor de la *Adición A* está deseoso de introducir cuanto antes a Mardoqueo en la corte del gran rey persa Mientras que el texto hebreo coloca el repudio de la reina Vasti el año tercero del reinado de Asuero (cf 1,3) y la ascensión de Ester a la categoría de reina cuatro años más tarde, es decir, el año séptimo (cf 2,16), la *Adición A* habla del *año segundo* de su reinado, en el que Mardoqueo tiene el sueño y se supone que ya está al servicio del rey (cf. A,2)

En cuanto al *sueño,* existe una larga tradición dentro y fuera de Israel que atribuye a algunos sueños un sentido trascendente, porque se cree que han sido inspirados por Dios (por los dioses) (cf. Núm 12,6, Jue 7,13-15, 1 Sam 28,15) Son célebres los relatos de sueños en el Génesis a Abimélec (Gén 20,3), a Labán (Gén 31,24), pero sobre todos a José (Gén 37,5-12), a los servidores del Faraón (Gén 40,5-22) y al Faraón mismo (Gén 41,1-36) El abuso que los falsos intérpretes hicieron de los sueños puso en guardia a los verdaderos profetas, especialmente a Jeremías (cf. Jer 23,25-32, 29,8-9, Eclo 34,1-7). A pesar de esto, no disminuyó el crédito dado a los sueños (cf Daniel y Mateo)[12]

Es sorprendente la precisión del momento del sueño de Mardoqueo: sucede *el uno de Nisán,* el primer día del primer mes del año (marzo/abril) según el calendario babilonio, vigente también en Palestina El *Txt-A* «el uno del mes Adar-Nisan, esto es, Distros-Xánticos», es un texto híbrido, artificialmente compuesto *Adar* en el ámbito semítico es el duodécimo o último mes del año y *Nisan* el primero. Con la composición de *Adar/Nisán* se subraya el cambio de año La explicación *Distros-Xanticos* está orientada a los lectores griegos, ya que en el calendario de origen macedonio *Distros* es febrero/marzo[13] y *Xánticos* marzo/abril[14]

[9] A Barucq escribe ‹El texto griego lleva abusivamente Artajerjes, confundiendo el nombre de este soberano [Jerjes] con el de los tres sucesores› (*Esther,* 87)
[10] Ver el comentario a 1,1
[11] Es valida la sentencia de L B Paton en 1908 «Hay acuerdo general entre los expertos modernos judíos, católicos y protestantes que por Ajasuero el autor del libro de Est entiende Jerjes› (*The Book,* 54) Ver también H Bardtke, *Zusatze,* 32, J Alonso Díaz, *Ester,* 224, L Arnaldich, *Ester,* 937-938, C A Moore, *Esther* (1977), 174-175
[12] Cf E L Ehrlich, *Der Traum*
[13] Cf Flavio Josefo, *Bellum,* IV,7,3 (IV 413), *Antiq* IV,8,49 (IV,327), XI,4,7 (XI,107) XI 6,13 (XI 286 290), XII,10,5 (XII, 412), W Dittenberger, PW 10 (1905) 1890-1891 *s v Dystros*
[14] Cf H Bischoff, PW 20 (1919) 1595 *s v Kalender,* W Sontheimer, PW A 9 (1967) 1334 *s v Xantikos*

Mardoqueo: Nombre teóforo; Marduk es el dios principal de Babilonia. Su origen es, pues, babilonio. Este mismo nombre lo llevan algunos de los que vuelven a Jerusalén y Judá de Babilonia, según se nos informa en Esd 2,2 y Neh 7,7 [15]. Al ser la primera vez que aparece Mardoqueo en el relato, es conveniente identificarlo lo mejor posible. Para ello el autor nos da una genealogía estilizada, abreviada, la misma del texto hebreo en 2,5: *Quis* es el padre de Saúl (cf. 1 Sam 9,1-2); *Semeí*, «uno de la familia de Saúl, hijo de Guerá» (2 Sam 16,5) [16].

A,2. Según la genealogía precedente Mardoqueo es un benjaminita; sin embargo, se le llama *judío*. Durante el exilio babilónico, y mucho más después de él, no se hacía distinción entre una tribu y otra. Todos los israelitas supervivientes se llamarán *judíos*, aunque originariamente no provengan de la tribu de Judá [17].

La ciudad de Susa era la capital del antiguo reino del Elam. Estaba situada al S.E. de Mesopotamia en las estribaciones de los montes Zagros, al este del Tigris antes de su desembocadura, en la margen izquierda del río Kerja [18]. Los reyes persas la enriquecieron con grandes monumentos, convirtiéndola en su ciudad residencial, al menos durante algunos meses del año [19]. En Susa –en palacio, en la ciudadela, en la ciudad– se va a desarrollar toda la acción del libro de Ester.

Lo que Ester-hebreo dice de Mardoqueo al final en 10,3: que era *grande* para los judíos, lo adelanta la *Adición A* en este verso: que Mardoqueo era un hombre *grande*, importante *en la corte del rey*. Se sobreentiende que Mardoqueo pertenecía ya a los privilegiados personajes que se movían dentro de palacio [20], como lo fue Nehemías en la corte del rey Artajerjes (cf. Neh 2,1-8).

[15] Que un judío llevara el nombre de una divinidad extranjera no debió de llamar mucho la atención, pues esta costumbre era ya conocida en tiempos antiguos. En Jue 6,32 leemos: «Aquel día pusieron a Gedeón el nombre Yerubaal, diciendo: Que Baal se defienda a sí mismo». Sobre el origen y significación del nombre Mardoqueo véase el comentario a Est 2,5.

[16] En Est griego 2,5 vuelve a aparecer esta genealogía, pero innecesariamente (cf A. Barucq, *Esther*, 88; C.A Moore, *Esther* [1977], 235).

[17] Cf. J.A F Gregg, *The Additions*, 672

[18] Junto al río Joaspes, según Jenofonte (cf. *Ciropedia*, V,49; ver también Estrabón, I,3,1, XV,3,4). Dan 8,2 dice. «Contemplaba en visión que me encontraba en Susa, capital de la provincia de Elam. ., junto al río [al canal] Ulay» (cf. L Waterman, *A Note on Daniel 8,2.* JBL 66 [1947] 319-320).

[19] Cf Estrabón, XV,3,21. En palabras de Jenofonte: «Ciro... residía en invierno en Babilonia durante siete meses, en primavera pasaba tres meses en Susa y otros dos meses en Ecbátana por el verano» (*Ciropedia*, VIII,6,22) La expedición arqueológica francesa de 1901-1902 encontró en Susa una gran estela de piedra de 2,25 m. de altura con el celebérrimo código de Hammurabi, grabado en escritura cuneiforme. Sobre las excavaciones arqueológicas realizadas en la antigua Susa cf. V. Christian, *Susa* PW Suppl. VII (1940) 1251-1274.

[20] Cf. L.C. Fillion, *Le livre*, 468a. El texto hebreo habla siempre de «la puerta (πύλη en griego) del rey» (cf. 2,19.21; 3,2.3; 4,2.6; 5,9,13; 6,10.12) El copista o autor griego de la *Adición A* bien ha podido cambiar deliberadamente o por error πύλη: puerta, por πύλη: patio, corte (cf A,12), como en parte sugiere C A Moore en *Esther* (1977), 175.

A,3. Nabucodonosor II, rey de Babilonia (604-562 a.C), asedió y capturó Jerusalén en 597 a.C., y se llevó cautivos al rey Joaquín (diciembre 598 - marzo 597), a su familia y a más de 7.000 personas: los ricos, los artesanos y los hábiles para la guerra (cf. 2 Re 24, 10-16). Este rey Joaquín es el mismo rey Jeconías (Konías), según la forma de hablar del profeta Jeremías (cf. Jer 24,1; 27,20; 28,4; 22,24.28; ver también Baruc 1,3.9).

Si Mardoqueo hubiera formado parte de los deportados por Nabucodonosor en 597 a.C., en tiempos del rey Jerjes I (485-465 a.C.), cuando se desarrolla la acción del libro de Ester, tendría más 110 años de edad. Esto nos obliga a pensar o que Mardoqueo pertenecía a los descendientes de los deportados a Babilonia desde Jerusalén o, mejor aún, que estamos ante una ficción histórica del autor [21].

2. *Sueño de Mardoqueo: A,4-10*

Los elementos del sueño pertenecen al ámbito de la apocalíptica: perturbación de la naturaleza inanimada, animales míticos dispuestos al combate de dimensiones cósmicas, entre las tinieblas y la confusión general. Al final se hace la luz bajo la presunta acción benéfica de Dios.

A,4 Y éste fue su sueño: gritos, ruido, truenos y terremoto, confusión sobre la tierra.

A,5 Luego aparecieron dos grandes dragones dispuestos a luchar, y dieron un gran grito;
A,6 a su grito toda nación se preparó para el combate, para luchar contra la nación de los justos.
A,7 Y siguió un día oscuro y sombrío, tribulación y angustia, calamidad y confusión grande sobre la tierra.
A,8 Se conturbó toda la raza de los justos, temiendo su ruina, y se dispusieron a morir.

A,9 Y clamaron a Dios. De su grito surgió como de una fuentecilla un río grande, mucha agua.
A,10 Apareció una luz y el sol salió; los humillados fueron elevados y devoraron a los grandes.

4-7 La fórmula καὶ ἰδού (*y he aquí*) se repite en vv. 4.5 y 7 con significación diferente: en v. 4 equivale a los dos puntos (:); en vv. 5 y 7 a una enumeración: *luego, y*. Esta fórmula traduce el hebraísmo *wᵉhinnēh* (cf. C.A. Moore, *On the Origins*, 387 notas 25 y 26; *Esther* [1977], 175-176).

A,4-10. Como en todo sueño todo sucede difusamente; sin embargo, se puede observar cierto orden en la sucesión de las escenas. 1º Gran ruido.

[21] Se puede ver lo que diremos a propósito de 2,6

y confusión general (A,4); 2º Aparición de los dos dragones (A,5); 3º Amenaza grande contra los judíos (A,6-8); 4º La salvación de los humildes por parte de Dios (A,9-10) [22].

A,4. Desciende el autor a la descripción del sueño. Como ya hemos dicho, en la cultura semítica el sueño forma parte de los recursos literarios para los relatos de revelación. Aquí va acompañado de otros elementos comunes a las teofanías y descripciones apocalípticas: las tormentas y los terremotos (cf. Ex 19,16ss; Sal 18,8-16), y a un presunto caos primitivo (cf. Gén 1,2). Todo lo cual deja al lector perplejo y desorientado, en espera de nuevos datos y explicaciones.

A,5. Empieza a configurarse el sueño: se presentan majestuosamente *dos grandes dragones*, uno frente al otro, con la intención de luchar entre sí hasta la muerte. Como soldados que entran en combate o gladiadores que se lanzan a la lucha singular, gritan desaforadamente para infundir horror y miedo al contrario y darse ánimos a sí mismos. ¿Qué entiende el autor en este lugar por dragón (δράκων)? En el griego de los LXX δράκων puede significar o serpiente, culebra, víbora (cf. Ex 7,9.10.12; Dt 32,33; Job 20,16; Sab 16,10; Jer 9,10; Miq 1,8; Lam 4,3), o un animal mítico, marino o terrestre (Job 7,12; 26,13; Sal 74,13.14; 104,26; Eclo 25,16; Is 27,1), o un ídolo de barro (cf. Dan 14,23-28). En nuestro caso δράκων se acerca más al animal mítico y fantástico, símbolo de pueblos o de un gran poder, generalmente maléfico [23].

A,6-8. En v.6 vemos que los dragones no están solos, son jefes de dos bandos o naciones: uno lo es de *la nación de los justos*, esto es, de los judíos (cf. F,5-6), el otro se supone que lo es de *toda nación* que se va a enfrentar a *la nación de los justos* [24]. En la descripción del sueño no se ve que se llegue a la lucha: están a punto de luchar, dispuestos para el combate.

En el lenguaje del sueño se mezclan los símbolos y lo simbolizado (A,7): la oscuridad del pleno día y los sentimientos de temor, de miedo, de angustia por el peligro inminente de muerte y exterminio: gran calamidad para el pueblo atribulado. La imagen del eclipse total –*día oscuro y sombrío*– se utiliza como imagen cósmica: por esto la desorientación, la *confusión*, también es total, se extiende a toda la tierra y a sus habitantes (cf. Is 5,30; 8,22; Joel 2,2; Sof 1,15).

F,8 se despoja del ropaje simbólico y describe el estado de ánimo de los judíos –*toda la raza de los justos*– (cf. A,6), ante el peligro de aniquilación

[22] Cf. E.L. Ehrlich, *Der Traum*, 71.

[23] Con razón se extraña E.L. Ehrlich de que en A,5 y F,4 *un dragón* esté por Mardoqueo y simbolice, por tanto el bien (cf. *Der Traum*, 71-72).

[24] La fórmula δικαίων ἔθνος o semejante para referirse a los judíos es frecuente en la literatura judía del tiempo helenístico (cf. Sab 2,13; 10,15; 12,7; 16,2.20.23; 18,1.5.7.9; y H. Bardtke, *Zusätze*, 23).

total, lo que supone que todos conocen ya la determinación de Amán de exterminar a los judíos (cf. 3,6). Como ovejas destinadas al matadero, *se dispusieron a morir* (cf. 4,1-17).

A,9-10. El sueño termina con un final feliz, muy feliz: los que momentos antes temían por su muerte, celebran ahora la victoria sobre sus enemigos. ¿Cómo ha sido posible un cambio tan radical? La fe del autor descubre en los sucesos la intervención salvadora de Dios en favor de los oprimidos y en contra de los opresores, tesis implícita en el relato protocanónico de Ester y que el autor de la *Adición A* explicita con toda claridad.

Clamaron a Dios [25]: *La nación de los justos* (A,6) y *la raza de los justos* (A,8) por primera vez en el libro se dirigen a Dios clamando, dando gritos. En la Escritura es frecuente que los orantes se dirijan a Dios hablando en voz alta: «Alzo mi voz a Dios gritando, alzo mi voz a Dios para que me oiga» (Sal 77,2; cf. Ex 15,25; 17,4; Núm 12,13). El ser humano expresa mejor la hondura de su dolor con un grito desgarrado, como el de Jesús en la cruz: «A media tarde Jesús gritó con voz potente: ... Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,16; cf. Mc 15,34; Lc 23,46). «Si el afligido invoca al Señor, él lo escucha y lo salva de sus angustias». «Los ojos del Señor miran a los justos, sus oídos escuchan sus gritos» (Sal 34,7.16; cf. Sal 88,2-4; 142,2-3.6-7). Si es la comunidad la que se dirige al Señor, es normal que la oración se exprese en voz alta: «Entonces los israelitas gritaron al Señor. Y cuando los israelitas gritaron al Señor por causa de Madián, el Señor les envió un profeta» (Jue 6-7-8; cf. 10,10-14; 1 Sam 12,8). Cuando Betulia estaba cercada a punto de caer en manos de los asirios, «entonces se levantó de la asamblea un lamento unánime y gritaron al Señor a voz en cuello» (Judit 7,29). El poeta se dirige a Jerusalén: «Grita con toda el alma al Señor; laméntate, Sión» (Lam 2,18).

El gritar no es porque Dios tenga necesidad de que se le hable alto para que nos oiga. Expresamente la Escritura critica a los que opinan así. El profeta Elías se burla de los adoradores de Baal que gritan y gritan para que les escuche: «¡Gritad más fuerte! Baal es dios, pero estará meditando, o bien ocupado, o estará de viaje. ¡A lo mejor está durmiendo y se despierta! Entonces gritaron más fuerte» (1 Re 18,27-28; cf. Jonás 1,5-6). Por el contrario, el Señor escucha la oración silenciosa del corazón. Ana, la que había de ser la madre de Samuel, ora entristecida al Señor: «Mientras ella rezaba y rezaba al Señor, Elí observaba sus labios. Y como Ana hablaba para sí, y no se oía su voz aunque movía los labios, Elí la creyó borracha y le dijo: ¿Hasta cuándo te va a durar la borrachera? A ver si te pasa el efecto del vino. Ana respondió: No es así, Señor. Soy una mujer que sufre. No he bebido vino ni licor, estaba desahogándome ante el Señor. No creas que esta sierva tuya es una descarada; si he estado hablando hasta ahora,

[25] *Txt-A* cambia *Dios* por «Señor» (κύριος), traducción al griego del sagrado nombre de *Yahvé*.

ha sido de pura congoja y aflicción. Entonces Elí le dijo: Vete en paz. Que el Dios de Israel te conceda lo que le has pedido» (1 Sam 1,10-17). Y el Señor se lo concedió: un hijo, Samuel. Susana, acusada por los viejos ante la asamblea, «llorando, levantó la vista al cielo, porque su corazón confiaba en el Señor» (Dan 13, 35).

Gritar o clamar al Señor es, pues, una expresión consagrada, que significa dirigirse al Señor desde lo íntimo del corazón, como cuando el orante dice: «Desde lo hondo a ti grito, Señor, Señor escucha mi voz. Estén tus oídos atentos a la voz de mi súplica» (Sal 130,1-2). También expresa el sumo dolor del que habla internamente con Dios: Cuando Saúl es rechazado por el Señor, «Samuel se entristeció y pasó la noche gritando al Señor» (1 Sam 15,12). O manifiesta la impotencia ante una situación de peligro y la confianza en el poder salvador de Dios: Judit «gritó al Señor con todas sus fuerzas: Señor...» (Judit 9,1); «Desde el vientre del pez Jonás rezó al Señor, su Dios: En el peligro grité al Señor y me atendió, desde el vientre del abismo pedí auxilio y me escuchó» (Jonás 2,2-3; cf. 1 Sam 7,8-9).

Volvemos al sueño de la *Adición A*. El grito va a tener un gran efecto gracias, sin duda, a la intervención de Dios: de lo pequeño surge lo inesperadamente grande, de un manantial pequeño, *un río grande* y un mar inabarcable. Una luz apenas perceptible se convertirá en sol, como la aurora del amanecer se hace sol sobre el horizonte. La situación ha cambiado: del *día oscuro y sombrío* (A,7) hemos pasado a la luz y al sol naciente[26]. La angustia y tristeza por el peligro inminente de aniquilación y de muerte se ha trocado en consolación, alegría y vida, simbolizado todo ello por el agua y la luz del sol. En cuanto a la repercusión en el medio social, la suerte ha cambiado también: *Los humillados elevados* y *los grandes* devorados. Así se manifiesta en todo su esplendor la acción divina, salvadora y justa, como se realizará en la historia de Ester y se proclama en la Escritura. El canto de Ana ya lo anuncia: «El Señor da la muerte y la vida, hunde en el abismo y levanta; da la pobreza y la riqueza, el Señor humilla y enaltece. Él levanta del polvo al desvalido, alza de la basura al pobre, para hacer que se siente entre príncipes y que herede un trono glorioso» (1 Sam 2,6-8; cf. Dt 32,39; Sab 16,13). Esta enseñanza es universal y se encuentra en algunos autores clásicos[27].

3. *Complot contra el rey e intervención de Mardoqueo: A,11-17*

Después del sueño Mardoqueo intenta inútilmente descubrir su sentido. Casualmente se entera del complot en contra del rey. La ejemplar actuación de Mardoqueo en favor del poder establecido es el comienzo de

[26] La metáforas y alegorías del agua y de la luz las utiliza también Jesús Ben Sira en Eclo 24,30-33, aunque con otra finalidad; ver también el artículo sugerente de J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes "am Morgen"*, en *Alttestamentliche Studien*, BBB 1 (Bonn 1950), págs. 281-288.

[27] Cf. Jenofonte, *Anábasis*, III,2,10; Virgilio, *Eneida*, VI,853.

su exaltación y del enfrentamiento entre él y Amán. Así entramos de lleno en la trama del libro de Ester.

A,11 Cuando se despertó Mardoqueo, que había visto este sueño y lo que Dios había decretado hacer, lo mantuvo en secreto y quiso comprenderlo a toda costa hasta la noche.
A,12 Estaba descansando Mardoqueo en el patio con Gabazá y Zarra, los dos eunucos reales, centinelas del patio,
A,13 y oyó sus conversaciones e investigó sus intenciones. Se enteró de que se preparaban para un atentado contra el rey Artajerjes, e informó al rey sobre ellos.

A,14 E interrogó el rey a los dos eunucos, que fueron ejecutados después de haber confesado.

A,15 Entonces el rey mandó escribir estos sucesos para su recuerdo. También Mardoqueo escribió sobre estos asuntos.

A,16 El rey dio a Mardoqueo un cargo en la corte, y lo recompensó con regalos por todo ello.

A,17 Pero Amán, el de Hamdatá, bugeo, tenía mucho prestigio ante el rey, y buscaba la manera de perjudicar a Mardoqueo y a su pueblo por causa de los dos eunucos del rey.

A,11-17. El episodio de los dos eunucos que planean el atentado contra el rey, son descubiertos y ejecutados, no tiene nada que ver con el sueño de Mardoqueo. El autor de la *Adición A* ha adelantado el contenido de Est 2,21-23, ha cambiado el motivo del enfrentamiento entre Amán y Mardoqueo (cf. A,17 con 3,5-6), porque lo que a él le interesa es ensalzar la figura de Mardoqueo y presentar desde el principio el enfrentamiento Amán-Mardoqueo, encarnación del motivo central del libro: la persecución injusta de los judíos.

A,11. La interpretación del sueño se reserva para F,4; mientras tanto queda en suspenso su significado, que no es demasiado difícil, al menos en lo fundamental. Según la intención del autor de la *Adición A*, Mardoqueo intuye que el sueño que acaba de tener encierra un mensaje de parte de Dios –*lo que Dios había decretado hacer*–, aunque no pueda determinar en concreto en qué consista este mensaje. Por esto lo mantiene en secreto e intenta descifrarlo por sí mismo durante todo el día *hasta la noche*[28].

A,12. Como decimos en la introducción, parece que el suceso de los dos eunucos no tiene nada que ver con el sueño de Mardoqueo. Ciertamente hay una incoherencia entre la *Adición A* y Est 2,21ss, pues según A,1

[28] Si es que no se prefiere aceptar la insinuación de H. Bardtke: esperar un nuevo sueño interpretativo la próxima noche (cf. *Zusätze*, 34).

el sueño sucede «el año segundo del reinado de Artajerjes», y lo de 2,21ss no pudo acontecer antes del «séptimo año de su reinado» (2,16) La redacción de A,12 no exige que el episodio de los dos eunucos suceda al día siguiente del sueño Sin embargo, no podemos descartar la intención del autor de relacionar de alguna manera el suceso de los dos eunucos con la interpretación del sueño el comienzo del encumbramiento de Mardoqueo conducirá al abierto enfrentamiento entre Amán y Mardoqueo (cf A,17)[29]

Mardoqueo ya debía de pertenecer a algún cuerpo de funcionarios del rey (cf A,2), pues podía descansar *en el patio* real, junto a *los centinelas del patio El patio* formaba parte del palacio real

Los eunucos, por naturaleza o castracion, solían desempeñar un cargo de confianza en la corte de los reyes y príncipes, de ordinario se les encomendaba la guardia del harén (cf Est 2,3 14 15, 4,4 5), también eran consejeros y ministros del rey (cf Est 1,10); algunos llegaron a tener en el reino más poder que los mismos reyes[30] Los dos eunucos pertenecían a la guardia personal del rey (cf 2,21) Sus nombres varían en el texto común de LXX son *Gabaza* y *Zarra*, según el texto A *Astaos* y *Teudetes*, lo que demuestra una vez más que las redacciones dependen de tradiciones diferentes

A,13. Mardoqueo «estaba dormido», según el texto A Así lo creerían también los dos eunucos, ya que no es normal que manifiesten sus intenciones de asesinar al rey a uno que no forma parte del complot Mardoqueo se despertó y, sin que se dieran cuenta los eunucos, «oyó sus palabras y sus maquinaciones cómo comentaban echarse sobre el rey, para quitarlo de en medio» (texto A). La reacción de Mardoqueo, «con buen sentido» (texto A), fue la de un fiel servidor del rey Informó al rey El relator desea subrayar los buenos servicios de Mardoqueo a la corona, para que su exaltación inmediata se considere bien merecida. Algo que se echa de menos en el relato protocanónico (cf 6,3)

A,14-15 El rey, aunque es una de las partes en el contencioso, es también juez natural Como tal se comporta. interroga, averigua, «halla verdaderas las palabras de Mardoqueo» (Texto A), y sentencia pena capital contra los dos eunucos que reconocen su culpa La sentencia se cumple inmediatamente. El episodio queda registrado en los anales del rey (cf. 2,23), anales que más adelante se hará leer el rey en una noche de insomnio (cf 6,1-2) Que también Mardoqueo escribiera *sobre estos asuntos* es idea original del autor de la *Adición A*, inspirado tal vez en 9,20

[29] El texto A despeja cualquier duda al respecto, pues dice ‹Confirmacion de el [el sueno] se le manifesto el dia en el que estaba dormido Mardoqueo en el patio del rey con Astaos y Teudetes los dos eunucos del rey» (A 11 12)

[30] Cf A Hug PW Supp III,449 455, *s v Eunuchen*

A,16 El autor de la *Adición A* se encarga de subsanar el olvido del rey según el texto protocanónico (cf 6,3) El rey premia a Mardoqueo con *un cargo en la corte* Según el texto A este cargo está relacionado directamente con la seguridad de la vida del rey ser servidor en la corte del rey y guardian de toda puerta; hombre, por tanto, de la máxima confianza del rey, y que nos recuerda lo dicho en A,2 Mardoqueo, «hombre importante que servía en la corte del rey» No contento aún con esto el autor de la *Adicion A* añade que el rey *lo recompenso con regalos por todo ello*[31]

A,17 Bruscamente entra en escena Amán De todas formas está bien introducido, ya que desde el primer momento aparece como lo que es antagonista de Mardoqueo El autor nos recuerda así que si Mardoqueo tiene «un cargo en la corte» (A,16) y es un «hombre importante en la corte del rey» (A,1), Amán es mucho más importante *tenia mucho prestigio ante el rey*, pues era su primer ministro en activo (cf. 3,1). El nombre de su padre *Hamdata* puede ser persa, pero el apodo *bugeo* (βουγαῖος), con significacion despectiva, es de origen desconocido[32]

Más adelante nos enteraremos de que la enemistad entre Amán y Mardoqueo es cuestión de orgullo Mardoqueo se niega a prosternarse ante Aman (3,2-5) La *Adición C*, sin embargo, cambia la motivación ya no es cuestión personal de orgullo o vanidad, sino escrúpulo religioso (cf C,5-7) Probablemente todas estas motivaciones actuaron conjuntamente se trata, en realidad, de una lucha palaciega por conseguir mayor influjo y poder De otra manera no se explica el odio desmedido de Amán Éste alcanza no sólo a Mardoqueo, que sería normal, sino que se extiende irrazonablemente también *a su pueblo*, el pueblo de Israel. El asunto de los dos eunucos suscitaria en Amán la envidia y los celos, pues Mardoqueo se le ha adelantado en el servicio a su señor, y así se ha visto privado del honor del rey (cf el capítulo 6)[33]

Así, pues, la *Adicion A* nos introduce en el relato protocanónico de Ester, pero con un nuevo espíritu, el espíritu religioso del pueblo fiel de Israel, al que cree representar auténticamente el autor (o autores) de las *Adiciones* La acción transformadora de este autor (o autores) se manifestara en las nuevas *Adiciones* y en la versión griega del TM, como haremos notar a lo largo del comentario en los lugares oportunos.

[31] En la Version Latina parece que se puede descubrir cierto desprecio o censura por la accion de Mardoqueo pues traduce ‹datis ei pro delatione muneribus» (Vg 12,5)

[32] Tambien encontramos *bugeo* en 3,1 y 9,10 El texto A lee *macedon* en A,17, como LXX en 9 24, TM tiene *el agagita* (*ha'gagî*) en 3,10 8 3 5 9,24, porque lo relaciona con Agag, rey de Amalec y enemigo de Israel (cf 1 Sam 15,7 9) Vg traduce de la estirpe de Agag› (3,1, 9,24), ‹de la progenie de Agag› (3,10), o simplemente ‹el agagita» (8,3) Un intento de explicacion de los nombres puede verse en el comentario a 3,1 (cf J A F Gregg, *The Additions*, 673, D R Dumm, *Ester*, § 38 744, H Bardtke, *Zusatze*, 35 C A Moore, *Esther* [1977], 178)

[33] La interpretacion de la E,10-14 de que Aman era complice del atentado contra el rey con la intencion de «pasar el poder de manos de los persas a los macedonios» (E,14) es secundaria y malevolamente intencionada, como veremos en su momento

CAPÍTULO I

El capítulo I del libro de Ester en el texto hebreo o protocanónico es el comienzo absoluto del relato. En esto se distingue notablemente del relato según las versiones griegas. Con todo, Est 1 no es parte esencial, indispensable, del relato en su conjunto. De los muchos personajes que aparecen en Est 1, muchos de ellos con su nombre personal (cf. vv. 10 y 14), sólo el rey pertenece al relato de Ester; todos los demás, incluida la reina Vasti, desaparecen con el capítulo [1].

Est 1 tiene, sin embargo, una función introductora bastante significativa; nos traslada imaginativamente a la fastuosa corte de un rey persa fatuo, disoluto en demasía, inútilmente preocupado por manifestar a grandes y pequeños lo que todo el mundo sabía: sus muchas riquezas, su fasto, su boato. Los príncipes y ministros del reino participan de los vicios del gran rey. El autor pone en ridículo al rey y a toda su corte de consejeros con el tono satírico del relato. El decreto final del rey (1,22) es una burla irónica de todos ellos que suscita una sonrisa cómplice en el lector [2]. Confirmación de todo esto es la impresión que deja la figura de la reina destronada, Vasti; ella es la única persona digna entre tantos personajes disolutos e indignos. Su rápida desaparición prepara la futura entrada en escena de Ester. En realidad Vasti no deja mal sabor de boca. Tal vez el autor haya querido poner muy alto el listón moral de la reina Vasti, para mantener la tensión dramática, hasta que aparezca Ester, la verdadera protagonista de la obra.

La estructura u organización del capítulo está concebida como una sucesión temporal de escenas, lógicamente engarzadas. Estas escenas están agrupadas en dos bloques o partes, bien diferenciadas. El primer bloque lo constituyen *los banquetes en la corte del rey Asuero* (1,1-9); el segundo *el enfrentamiento de la reina Vasti con el rey Asuero y sus consecuencias* (1,10-22) [3].

1. Banquetes en la corte del rey Asuero: 1,1-9

Tres son los banquetes de que se nos habla en esta primera perícopa, si bien no todos tienen la misma importancia y significación. El primero lo celebra el rey Asuero en honor de sus más altos dignatarios y colaboradores, cercanos y lejanos, en la corte y en el reino. Su duración es nada menos que de ciento ochenta días (1,1-4). El segundo lo ofrece el rey a la gran masa popular de la acrópolis de Susa, a todos ellos sin excepción, grandes y pequeños, durante siete días (1,5). El tercero lo celebra la reina

[1] G. Gerleman, *Esther*, 47; D.J.A. Clines, *The Esther*, 31.

[2] Cf. D.J.A. Clines, *The Esther*, 31-33; St. Goldman, *Narrative*, 16-17.

[3] Cf. L.B. Paton, *The Book*, 120.135.147.151.154.160; W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 17.24-26.35-38; G. Gerleman, *Esther*, 49; D.J.A. Clines, *The Esther*, 9.

Vasti dentro de Palacio y con las mujeres que en él residen; no se dice cuánto dura (1,9) [4].

1,1 Sucedió en los días de Asuero, aquel Asuero que reinaba desde la India hasta Etiopía sobre 127 provincias.
2 En aquellos días, cuando el rey Asuero se sentaba sobre el trono de su reino en la acrópolis de Susa,
3 en el año tercero de su reinado, ofreció un banquete a todos los príncipes y servidores, a los oficiales del ejército de Persia y Media, los nobles y príncipes de las provincias que le asistían,
4 para mostrar las grandes riquezas de su reino y el fasto esplendoroso de su grandeza durante muchos días, ciento ochenta días.

5 Pasados aquellos días ofreció el rey un banquete de siete días a toda la población de la acrópolis de Susa, a grandes y pequeños, en la explanada de los jardines de palacio.

6 Había colgaduras de lino blanco y púrpura violeta, sujetas por cuerdas de lino y púrpura a anillas de plata y columnas de mármol; divanes de oro y plata sobre pavimento de malaquita, de mármol blanco y mosaico.
7 Había copas de oro para la bebida, todas distintas, y vino del reino abundante como ofrecido por el rey.
8 La norma para beber era que nadie obligase a nadie; el rey había ordenado a todos los mayordomos de palacio que respetaran los deseos de cada uno.

9 También la reina Vasti ofreció un banquete a las mujeres del palacio del rey Asuero.

1 «Sucedió»: lit. «y sucedió»: *wayʰhî*. Como dijimos en Rut 1,1, es fórmula estereotipada que aparece al comienzo de algunos libros (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, Nehemías, Ezequiel, Jonás y Rut (cf. L.B. Paton, *The Book*, 120-121; A.W. Streane, *The Book*, 1; H. Bardtke, *Das Buch*, 275; W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 17). No necesariamente hace referencia a sucesos anteriores; hasta puede suprimirse en su traducción en todo o en parte. El texto griego (LXX y A), que tiene delante la *Adición A*, añade «después de estos discursos».

«Asuero»: Hebreo ʼᵃhašwērōš, traducido al griego de A por Ασσυῆρος (latín: *Assuerus*); lingüísticamente corresponde al persa *ḫašayâršâ*, que en griego es Ξέρξης (cf. H.S. Gehman, *Notes*, 322; M. Haller, *Esther*, 119; E. Würthwein, *Esther*, 176; C.A. Moore, *Esther* (1971), 3-4; G. Gerleman, *Esther*, 51; R.J. Littman, *The Religious*, 145 nota 2). R. Lemosín Martal llega a afirmar que «razones filológicas permiten identificar con una certeza casi absoluta al emperador *Asuero* con el emperador Jerjes

[4] Desde un punto redaccional parece que sobran el segundo y tercer banquete; ciertamente no son necesarios para lo que se explicita en v. 4: «para mostrar las grandes riquezas de su reino». La redacción sería fluida si se eliminara el v. 5; pero no siempre lo mejor es lo más objetivo.

primero› [485 465 a C] (*El libro*, 17, ver tambien J Alonso Diaz, *Ester* 214 W L Humphreys, *The Story*, 108) Sin embargo, en la traduccion de los LXX (= *o'*) y en Flavio Josefo tenemos Αρταξερξης, que es una interpretacion erronea (cf M Heltzer, *A propos*, 102 nota 2)

«hasta Etiopia› el texto LXX lo omite

2 «la acropolis» *habbirah* VL tiene ante si esta lectura cuando traduce *Tebari* = τη βαρι, LXX, sin embargo, lee τη πολει

3 «a los oficiales del ejercito» lit «al ejercito» C A Moore sugiere que la lectura de LXX και τοῖς λοιποῖς (εθνεοιν) corresponde al hebreo *wsr* (*resto*), que bien podria ser una corrupcion de *wsry* (*y oficiales*) (cf *Esther* [1971], 6) Con H Bardtke (*Das Buch*, 275) creemos que no es necesario hacer tales suposiciones «que le asistian» lit «en su presencia›

4 ‹las grandes riquezas» lit ‹las riquezas de gloria» «muchos dias» el texto griego lo suprime

5 «aquellos dias» LXX especifica por su cuenta «los dias de la fiesta nupcial» «siete dias» la lectura de LXX es «seis dias›, tal vez por «el septimo dia» de v 10 ‹a toda la poblacion de› lit «a todo el pueblo que se encontraba en› «a grandes y pequeños» lit «desde el grande hasta el pequeno» «de los jardines de palacio› lit «del jardin del palacio del rey»

6 «Habia colgaduras de lino blanco» lit «lino blanco» ‹malaquita› lit «esmeralda y marmol»

7 «Habia copas de oro para la bebida» lit «y el beber en copas de oro» ‹como ofrecido por el rey» lit «como la mano del rey»

8 «La norma para beber era que» lit «La accion de beber, la bebida, segun la norma» «el rey habia ordenado» lit «pues asi habia ordenado el rey› «a todos los mayordomos de palacio» lit «a todo jefe de su casa» «que respetaran los deseos› lit «que hicieran segun el beneplacito»

9 «Vasti» LXX traduce Αστιν, el texto A Ουαστιν «del palacio del rey» lit «del palacio real del rey

1,1-9 Como ya hemos advertido, ciertamente la redaccion de la pericopa no es modelica Esto no quiere decir que el autor no haya conseguido lo que pretendía con este abigarrado relato de banquetes –tres banquetes–, donde sobresale la fastuosidad, el despilfarro inutil y sin tino de una corte oriental

1-4 El gran banquete a los grandes del reino El redactor reune en estos versos los principales elementos constitutivos de su introducción tiempo legendario en que se encuadra el relato, lugar mitificado en el que se va a desarrollar casi toda la accion de su historia, concentracion de personajes que han dirigido la historia de muchos pueblos y han influido directamente en el destino de su pueblo La ocasion, una fiesta, un banquete regio por el escenario, por los comensales y principalmente por el mismo rey que lo preside

1 La formula inicial *sucedio en los dias de* , nos traslada insensiblemente al tiempo puramente ficticio e imaginario de los cuentos Desde el primer momento el autor desea introducirnos en una atmosfera idealiza-

da, mas cerca de lo irreal que de lo real, para descender inmediatamente a la prosa de la realidad *en los dias de Asuero* La tecnica del autor para determinar el tiempo de su relato es una tecnica refinada, bien estudiada, no improvisada Hubiera podido empezar con la afirmacion del verso 3 sucedio *en el año tercero* del rey Asuero, ha preferido, sin embargo, aproximarse lenta y circularmente *en los dias de Asuero* (v 1), *en aquellos dias, cuando el rey Asuero* (v 2), *en el año tercero de su reinado* (v 3) Modernamente diriamos que se sirve de la tecnica cinematografica del plano largo y del plano corto El tiempo, en esta pericopa inicial, es un elemento formal fundamental que volvera a salir otras dos veces en los versos 4 y 5[5]

Asuero Entre los reyes persas y medos no hay ninguno que se llame Asuero Por motivos filologicos lo identificamos con Jerjes I (485-465 a C) Otras razones, historicas principalmente, tambien estan a favor de la identificacion Asuero = Jerjes I[6]

Que reinaba desde la India hasta Etiopia Lo que acabamos de decir de la tecnica del autor con relacion al tiempo, lo repetimos a proposito del espacio La *India* y *Etiopia* marcan los límites extremos del inmenso Imperio del rey Asuero el oriental y el sur-occidental A esta inmensidad inabarcable corresponden las *127 provincias* del supuesto Imperio Por *provincia* (*m dinah*) se entiende, en el ambito persa, una de las partes en que se dividian territorialmente las *satrapias* o unidades mayores administrativas del Imperio En nuestra terminologia las equivalencias aproximadas serian provincia = provincia, satrapia = region o autonomia[7]

El numero 127 tiene, sin duda, un valor simbolico Los numeros 12, 10 y 7 son simbolos de plenitud y perfeccion, ahora bien, 12 x 10 + 7 = 127[8] En Esd 1,2 Ciro dice «El Señor, Dios del cielo, me ha entregado todos los reinos de la tierra» Simbólicamente tambien Est 1,1 afirma de Asuero que reinaba sobre toda la tierra, valiendose del numero 127[9]

Otras dos veces en la pericopa siguiente en 1 10 y 1 18 Cf Ph A Noss *A Footnote* 310

L B Paton ha examinado practicamente todas las teorias acerca de la identificacion del rey Asuero y concluye con la opinion mas generalizada Todo esto es verdadero de Jerjes y de ningun otro monarca persa El caracter de Asuero como aparece en el libro de Ester esta tambien conforme con lo que se dice de Jerjes por Herodoto y otros historiadores griegos Por estas razones hay acuerdo general entre los expertos modernos judios catolicos y protestantes que por Ajasuero el autor del libro de Est entiende Jerjes (*The Book* 54) ver ademas G Gerleman *Esther* 50 y el comentario a A 1

[7] Herodoto nos informa de la division del Imperio persa en Satrapias y Provincias (cf *Historias* III 89 91) Al frente de las Satrapias estaban los Satrapas y de las Provincias los Gobernadores (cf Est 3 12) Ver H Bardtke *Das Buch* 278 C A Moore *Esther* (1971) 4 G Gerleman *Esther* 52

[8] No conocemos el numero de *provincias* que tuvo el Imperio persa Herodoto dice de Dario que establecio veinte gobiernos o satrapias en el reino (cf *Historias* III 89) Segun A Barucq las satrapias no fueron nunca mas de 31 bajo los Aquemenidas› (*Esther* 90) ver tambien C A Moore *Esther* (1971) 4

[9] Cf L B Paton *The Book* 124 L Arnaldich *Ester* 940 W Dommershausen *Ester* 14a I Hofman A Vorbichler *Herodot* 295 El numero 127 volvera a aparecer en Est 8 9 B 1 E 1 tambien en Dan(LXX) 6 2 y 3 Esd 3 2

2. Al decir del rey Asuero que *se sentaba sobre su trono,* el texto hace referencia al ejercicio supremo de gobierno del rey en general, no a momentos puntuales en que el rey ocupara materialmente su asiento o trono, o a alguno otro especial que aludiera al estado de pacificación del reino tras los numerosos intentos de rebelión[10]. En *la acrópolis* o ciudadela *de Susa* estaba el Palacio real[11], donde habitaba el rey cuando venía a Susa y donde tendrán lugar los principales acontecimientos narrados en el libro de Ester. La acrópolis, o parte fortificada y alta de Susa, se distingue de «la ciudad» o lugar no fortificado de Susa, ocupado por la población normal (cf. 8,14-15; 4,1; 6,9.11).

3. *En el año tercero*: Esta es la determinación más concreta del tiempo en que suceden los hechos narrados. Se supone que el reino goza de una paz estable, puesto que el rey el tercer año de reinado reúne en torno a sí en la capital del reino a todas las fuerzas vivas del Imperio: la nobleza y el ejército[12].

Ofreció un banquete: En el libro de Ester el tema de los banquetes adquiere una importancia fuera de lo común. En la perícopa que comentamos se habla de tres banquetes; grandes acontecimientos de la trama del libro tienen como marco otros tres banquetes (cf. Est 5 y 7); en la fiesta de los Purim también se celebran comidas festivas o banquetes (cf. Est 9)[13]. Los invitados al banquete del rey Asuero están consignados en el texto probablemente según el protocolo de la corte. *Los príncipes y servidores* son los que habitualmente están en Palacio, como los familiares más allegados al rey[14], los ministros y responsables del gobierno del reino, los jefes de las dependencias de Palacio, los mayordomos y servidores personales, etc. *Los oficiales del ejército,* es decir, los mandos supremos o jefes de Estado Mayor del ejército que acompañan permanentemente al supremo jefe natural de las tropas, el rey; probablemente también los jefes superiores de las guarniciones esparcidas por el Imperio. *Los nobles y príncipes de las provincias,* como son «los sátrapas reales», «los gobernadores de las provincias», «los jefes de cada pueblo» (3, 12)[15]. Todos estos grandes personajes *asistían* al rey en el gobierno del Imperio y tenían acceso directo a su presencia (cf. 4,11)[16].

[10] Cf H Ringgren, *Das Buch,* 378, H Bardtke, *Das Buch,* 278

[11] Ver comentario a A,2 y G Gerleman, *Esther,* 54

[12] El texto A habla de «los presidentes de la corte y los presidentes de las provincias»

[13] El tema de los banquetes recurre con frecuencia en la literatura bíblica y extrabíblica (cf E Vogt, *Convivium regum populi urbis Kalhu* Bib 38 [1957] 374-375, M Heltzer, *A propos,* 103 Sobre los banquetes en Ester véase Sandra B Berg, *The Book,* 31-57

[14] El texto LXX dice «para los amigos»

[15] LXX habla también de «los que estaban al frente de las satrapías»

[16] No se puede calificar de demasiado exagerada la descripción de los invitados y el número total de ellos, pues Nehemías, un simple gobernador de una pequeña provincia del Imperio persa dice «A mi mesa se sentaban ciento cincuenta nobles y consejeros, sin contar los que venían de los países vecinos Cada día se aderezaba un toro, seis ovejas escogidas y aves, cada diez días encargaba vino de todas clases en abundancia» (Neh 5,17-18) Cf G. Gerleman, *Esther,* 54-55, Sandra B Berg, *The Book,* 49 nota 4

Persia y Media: Éste es el orden que se guarda en Est 1,3.14. 18 y 19; no así en 10,2. Tal vez se refleje así el mayor o menor influjo de uno u otro pueblo en distintos tiempos. *Persia* es la cuna de la dinastía aqueménida, ocupaba el centro y sur del Imperio; Susa y Persépolis eran sus ciudades capitales. *Media* se extendía por la parte septentrional del Imperio al sur del mar Caspio; su ciudad capital era Ecbátana.

4. Un banquete regio, como el que celebra el rey Asuero, tiene que tener una finalidad concreta. Los intérpretes han intentado justificar las colosales dimensiones de este banquete con motivos dignos de él: porque así solían hacer los grandes reyes orientales de la antigüedad[17]; para celebrar la terminación de las obras de Palacio[18]; para convencer a los invitados del poderío persa ante las guerras que se avecinaban con los griegos[19], y otros por el estilo. Pero ninguna explicación de este género ha satisfecho a nadie, ni siquiera a los que las han propuesto: tantos y tales invitados durante tantos días –180– es demasiado para cualquier rey o emperador, aunque sea el de Persia y Media[20]. No se tiene en cuenta o se olvida que el relato no es histórico y, por lo tanto, no requiere una justificación objetiva e histórica. El relato es una ficción literaria y su justificación es, así mismo, literaria.

Para mostrar las grandes riquezas...: La finalidad es, pues, de pura ostentación en un relato de ficción. El autor no se queda corto en la enumeración de las fabulosas riquezas y en la duración del banquete: *durante muchos días.* Pero esto no basta; son *ciento ochenta días,* medio año nada menos; número redondo suficiente para expresar máximo poderío y grandeza, aun entre aquellos que gustan de la hipérbole[21].

5-8: Banquete para la población de la acrópolis de Susa. Es el segundo banquete de la perícopa, distinto del que acabamos de hablar. La redacción del texto, según la versión que ofrecemos, nos parece suficientemente clara: *pasados aquellos días,* es decir, *los ciento ochenta días* de v. 4.

La diferencia entre banquete y banquete es notable. Tienen en común el anfitrión: el rey, y la generosidad y magnificencia regias; pero son distintos la duración, los destinatarios y el lugar de la celebración. A los 180 días del primer banquete se contraponen los *siete días* del segundo[22]. Anteriormente explicamos los 180 días por razones puramente literarias; las mismas razones explican ahora una diferencia tan notable

[17] Cf L C Fillion, *Le livre,* 439a

[18] Cf G Gerleman, *Esther,* 56-57

[19] Cf C A Moore, *Esther* (1971), 12

[20] Una solución de emergencia, también insuficiente, ha sido el repartir sucesivamente invitados y banquetes a lo largo de los 180 días (cf J Schildenberger, *Das Buch,* 56)

[21] Cf W Dommershausen, *Die Estherrolle,* 20

[22] El número siete es uno de los preferidos por el autor, vuelve a aparecer en 1,10 14 y 2,16

de días. La desigualdad en la categoría de los invitados a los dos banquetes se refleja en el número de los días que dura cada uno. Los invitados del primer banquete son los personajes de más alta dignidad en todo el Imperio; los de este segundo son *toda la población de la acrópolis de Susa* sin distinción ni exclusión de categorías sociales: *grandes y pequeños*. El texto hebreo limita los invitados «al pueblo que se encontraba en la acrópolis», excluyendo, por tanto, a los que se encontraban en «la ciudad» de Susa. Según las recensiones griegas también éstos participan en el banquete.

El lugar de la celebración del banquete también es distinto. Se supone que el primero se celebra dentro del mismo Palacio; el ofrecido al pueblo tiene lugar *en la explanada de los jardines de Palacio*. Aunque los jardines de Palacio pertenecen también al Palacio real, parece que los salones son de más categoría que los jardines. Quedan así, pues, bien diferenciadas las clases y castas sociales de que se componía la sociedad persa.

De todas formas, *los jardines de Palacio* se convierten en una inmensa carpa o tienda de campaña, espléndidamente adornada. La descripción de la ornamentación en v. 6 ha debido de sufrir alteraciones. El texto hebreo no es nítido y las versiones antiguas son bastante libres, a causa tal vez de las palabras raras o desconocidas, en todo caso especializadas, que designan materiales valiosos, artísticos: telas, metales, piedras preciosas, colores[23].

El lujo se extiende desde el pavimento enlosado con mosaicos de los más preciados mármoles hasta los cortinajes de riquísimas telas, engarzadas en anillas de plata, entre las columnas que rodean permanentemente el patio y las mesas y divanes de oro y plata. Lo exótico y lo oriental llevado al máximo extremo.

Y si el lugar o emplazamiento es digno de un rey persa que hace ostentación de su riqueza, no lo es menos el banquete que en él se celebra. En v. 7 se habla únicamente de bebidas, pero es evidente que durante «siete días» no sólo se bebe. En un banquete, ayer como hoy, la calidad del vino marca las diferencias. El rey es el anfitrión, el vino tiene que ser digno de él. Corre el vino con abundancia regia y en *copas de oro*, como corresponde a un rey.

Se subraya en v. 8 la libertad omnímoda en los comensales: Nadie se sentía obligado a nada, ni a beber ni a no beber. El redactor transmite una sensación positiva de equilibrio y placidez; por un momento se olvida de la debilidad de la naturaleza humana, que, en casos como el presente, de hecho desemboca en excesos censurables. Por ahora lo importante es que cada uno se sienta a gusto, feliz, satisfecho. Y todo por obra y gracia de la munificencia sin límites del rey.

[23] Cf. G. Gerleman, *Esther*, 58-59; W. Dommershausen, *Ester*, 14; E. Würthwein, *Esther*, 176.

9. El banquete de la reina Vasti. Aparece por primera vez la reina Vasti que desaparecerá del relato una vez que haya sido sustituida por Ester (2,17)[24]. La historia no conoce ninguna reina Vasti; la esposa del rey Jerjes I se llamaba Amestris[25].

La reina Vasti, como contrapunto a la acción del rey y ciertamente en un segundo lugar, celebró también un banquete con las mujeres de Palacio. Éste es el tercer banquete de la perícopa, banquete por otro lado bastante curioso, ya que entre los persas era costumbre que las mujeres participaran en los banquetes juntamente con sus maridos[26]; si bien no se puede excluir rotundamente la presencia de mujeres persas, al menos en el segundo banquete, ya que había sido invitada «toda la población de la acrópolis de Susa».

La celebración de este tercer banquete parece que se debe más a una necesidad estructurante de la perícopa que a una razón de protocolo. Es, además, una manera elegante de introducir a la reina Vasti en la acción del relato, en el que va a desempeñar un papel central mientras esté en escena, es decir, en la segunda parte de Est 1 a partir del verso 10.

2. *La reina Vasti se enfrenta con el rey: 1,10-22*

El rey Asuero es dueño de incontables riquezas (cf. 1,1-9); como único soberano y rey absoluto es también señor de los destinos de sus súbditos; se cree todopoderoso. Pero una persona, la más cercana al rey, su esposa y reina, va a demostrar que la palabra del rey –expresión de su deseo y ley– puede ser desoída y, por consiguiente, impotente, no eficaz, falible como la de los demás mortales. El enfrentamiento de la reina Vasti con el rey Asuero es un hecho, dentro del relato, de enormes consecuencias: la desobediencia de la reina Vasti despeja el camino para la ascensión de Ester, la que va a ser protagonista del relato.

La presente perícopa se encarga de desarrollar dramáticamente el inesperado e insólito suceso en cuatro cuadros o escenas sucesivas: 1. La orden del rey Asuero y la negativa de la reina Vasti (1,10-12); 2. Consulta del rey a sus más íntimos consejeros sobre lo que debe hacerse en estas circunstancias (1,13-15); 3. Deliberación de los ministros y acuerdo final (1,16-20); 4. La orden del rey de que se ejecute el consejo de sus ministros (1,21-22)[27].

[24] *Vasti* es nombre persa y significa «la deseada», «la amada» (cf. H.S. Gehman, *Notes*, 322; P. Pascual Recuero, *Los personajes*, 36).

[25] Cf. Herodoto, *Historias*, 7,61; 9,109.

[26] En Herodoto escuchamos a un persa que dice expresamente: «Nosotros, los persas, cuando celebramos un banquete, tenemos la costumbre de introducir como comensales a las mujeres, concubinas y esposas» (*Historias*, 5,18; ver también 9,110).

[27] La división de la perícopa sigue rigurosamente el orden lógico del texto (cf. L.B. Paton, *The Book*, 147-160; W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 26-35).

2.1. *Orden del rey y negativa de la reina (1,10-12)*

Cuando el rey estaba más alegre y eufórico, en plena fiesta y ante lo más escogido de su reino, ordena que se presente la reina. Quiere mostrarla ante sus invitados como su mayor trofeo, para orgullo personal y envidia de los demás. La reina, sin embargo, se rebela y se niega a satisfacer el deseo caprichoso del rey.

1,10 El séptimo día, cuando el rey estaba alegre por el vino, ordenó a Maumán, Bazatá, Harboná, Bagatá, Abgatá, Zetar y Carcás, los siete eunucos adscritos al servicio personal del rey Asuero,

11 que trajeran a la reina Vasti ante el rey con la corona real, para mostrar al pueblo y a los príncipes su hermosura, porque era muy hermosa.

12 Pero la reina Vasti no quiso ir, cuando los eunucos le transmitieron la orden del rey. El rey tuvo un acceso de ira y montó en cólera.

10 «el rey estaba alegre»: lit. «estaba alegre el corazón del rey». «Harboná»: del avesta *kaurvō-nā*, «el hombre calvo». «Bagatá»: del antiguo persa *baga-dā*, «el don de Dios» (cf. Teodoto, Teodoro), o «dando buena fortuna». «Zetar»: persa «el que golpeó», «el asesino» (cf. H.S. Gehman, *Notes*, 323-324; C.A. Moore, *Esther* [1971], 9; A.R. Millard, *The Persian*, 485; R. Lemosín Martal, *El libro*, 80-87. 119-125.149-154).

11 «al pueblo»: lit. «a los pueblos».

12 «el rey tuvo un acceso de ira y montó en cólera»: lit. «y se airó el rey mucho y su ira se inflamó en él».

1,10-12. El enfrentamiento reina-rey centra y llena la escena primera. La actitud y los sentimientos de ambos son contradictorios y marcan el trágico contraste. Los cortesanos son meros espectadores pasivos, testigos directos de un drama familiar que, por sus consecuencias, es también del reino.

10-11. La nueva escena comienza, como las anteriores, con una referencia al tiempo (cf. 1,1.2.3.5). *El séptimo día* es el último de los que duró el segundo banquete del rey (v. 5); no es el sábado, pero a los oídos judíos sonaba como «el sábado».

Al final de tanta fiesta el rey estaba contento: todo había salido según sus deseos. El ambiente distendido y la abundancia de vino, ya ingerido, hicieron que el corazón del rey se dilatara: *estaba alegre.* Por esto quiso que todos –pueblo y príncipes– disfrutaran de la hermosura extraordinaria de la reina Vasti. Del texto no se puede deducir con rigor que sea reprensible la acción del rey. No está justificada la interpretación antigua de los targumistas: lo que el rey quería era exhibir a la reina desnuda[28]. Que aparezca la reina Vasti *ante el rey con la corona real* no significa que la reina venga *sólo* con la corona por vestido, sino con sus mejores galas, como corresponde a una reina que lleva puesta la corona real.

El rey transmite la orden a sus servidores personales, que son siete eunucos[29]. Lo normal es que el rey comunicara la orden al jefe de servicio personal (¿Maumán?). Aquí aparecen como un bloque los siete eunucos, con sus nombres y todo. El estilo es pretendidamente áulico y solemne, tal vez para dar una mayor impresión de veracidad[30].

El rey había celebrado el magno banquete primero «para mostrar las grandes riquezas de su reino y el fasto» (1,4); ahora desea que todos reconozcan la belleza de la reina Vasti en su máximo esplendor, animado como estaba por el ardor del vino, y para eso quiere que todos la vean. Las preguntas sobre las intenciones últimas del rey parecen ociosas, pues no contamos con elementos objetivos para juzgar.

12. La reacción de la reina es sorprendente: *No quiero ir.* Desobediencia flagrante ante testigos cualificados. Como hemos dicho anteriormente, en el rey no se descubre intención torcida o malévola. Quizás un poco de orgullo y complacencia exagerada a costa de la reina, impulsado por el ardor del vino. ¿Qué motivos puede tener la reina Vasti para una reacción de este calibre? Hemos descartado la opinión de que se le exigía presentarse desnuda, lo que sí hubiera sido un motivo de peso para oponerse al rey. Tampoco vale que no sea costumbre que una mujer aparezca en una fiesta, en un banquete, entre varones, porque entre los persas esto era habitual[31]. También hay que descartar que para una mujer era degradante aparecer en público entre personas bebidas, pues en un banquete de las características del descrito en Est 1,5-8 eso era lo normal y a ello, sin duda, estaría acostumbrada la reina. El comentarista moderno corre el grave peligro de interpretar pasajes como el presente con la mentalidad de nuestro tiempo y no con la de los antiguos. Según nuestro modo de pensar, es fácil descubrir en la actitud de la reina Vasti la rebelión del que se siente humillado, utilizado injustamente, y ver ya en ella el comienzo de una lucha por la dignidad femenina. Pero me temo que no pensaban así los antiguos y menos una reina, como Vasti, cuyo rey, el rey persa, era un déspota absoluto y arbitrario.

[28] A este respecto se suele citar el caso de Candaules, rey de Sardes, no como paralelo que no lo es, sino como ilustración. Candaules estaba ciegamente enamorado de su mujer. Para convencer a su criado Gyges de la belleza de su esposa, lo obligó a que la viera desnuda. Las consecuencias de este hecho temerario fueron funestas para Candaules que murió a manos de Gyges, instigado por la reina que así se vengaba de su marido, y fue sustituido por Gyges en el reino (cf. Herodoto, *Historias*, 1,8-12).

[29] Sobre la función de los eunucos en las cortes reales véase el comentario a A,12.

[30] Los expertos cada día están más convencidos del origen iranio de los nombres de estos siete eunucos. No es necesario buscar sentido simbólico a cada uno de los nombres (cf., por ejemplo, W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 27.146; *Ester*, 15). En un relato ficticio los nombres pueden ser reales, lo que realza la objetividad del medio no la realidad de la historia narrada. Sobre los nombres, sus raíces y significado cf. H.S. Gehman, *Notes*, 323-324; J. Duchesne-Guillemin, *Les noms*, 105-108; C.A. Moore, *Esther* (1971), 9; A.R. Millard, *The Persian*, 485; R. Lemosín Martal, *El libro*, 80-87.119-125.149-154.

[31] Cf. Herodoto, *Historias*, 5,18; el texto en nota 26.

No nos queda, pues, sino aceptar que la reina Vasti *no quiso ir*, porque así convenía al desarrollo posterior del relato. El autor es dueño de los actos de sus personajes.

La reacción del rey ante la negativa de la reina es la que se espera de un rey: la ira, la cólera. Terrible es la ira de un rey: «la ira del rey es heraldo de muerte» (Prov 16,14). En nuestro caso no es así, pues en ningún momento se nos hablará del peligro de muerte que corre la reina Vasti, ni aun después de su caída en desgracia. En la pequeña unidad que nos ocupa, la ira y cólera del rey (v. 12) hacen juego con la alegría del comienzo (v. 10). No sabemos si el autor nos quiere mostrar a un rey que, en un corto espacio de tiempo, pasa de la alegría que alimenta el vino a la ira causada por la negación de un capricho.

2.2. *Consulta del rey a sus consejeros (1,13-15)*

La escena reproduce lo que de ordinario se hacía en la corte real. Ante un grave problema el rey reúne a sus consejeros y consulta qué es lo que conviene hacer. Aquí el grave problema es la desobediencia de la reina Vasti.

1,13 Luego consultó el rey a los letrados, conocedores de los tiempos, porque los asuntos del rey solían ir ante los expertos en derecho y justicia.
14 Junto a él estaban Carsená, Setar, Admatá, Tarsis, Mares, Marsana, Memucán, los siete príncipes de Persia y Media que ven el rostro del rey y ocupan el primer lugar en el reino.
15 Según la ley ¿qué ha de hacerse con la reina Vasti por no haber obedecido el mandato del rey Asuero, transmitido por los eunucos?

13 «consultó»: lit. «dijo» (cf. R. Gordis, *Studies*, 53).

14 «junto a él estaban»: lit. «cercanos a él». Sobre el origen persa y significado de los nombres véanse, como en v. 10, H.S. Gehman, *Notes*, 324-325; A.R. Millard, *The Persian*, 485; R. Lemosín Martal, *El libro*, 101-107 190-194.197.

15 Este verso no se conserva en el Texto griego A.

1,13-15. De la sala del banquete pasamos a la del consejo de ministros, donde se nos presenta al rey y a sus cortesanos más íntimos en plena actividad.

13. En la escena anterior hemos dejado al rey en «un acceso de ira». La cólera del rey está más que justificada. La negativa de la reina Vasti ha dejado en ridículo al rey ante lo más escogido de la corte y de todo el reino. El rey, sin embargo, no decide nada inmediatamente en contra de la reina; su juicio no está lúcido, sino muy confuso y negativamente influido por la ira y la cólera que lo embargan.

El ritmo del relato está pidiendo un lapso de tiempo prudencial entre el séptimo día del banquete regio (v. 10) y la consulta del rey a sus consejeros. Ya no estamos «en la esplanada de los jardines» (1,5), donde ha tenido lugar el gran banquete, sino en un salón especial del interior de Palacio, en el que el rey acostumbra a reunirse para deliberar con sus ministros y consejeros, con *los letrados, conocedores de los tiempos* y con *los expertos en derecho y justicia.* ¿Quiénes son estos *letrados* y estos *expertos*? En principio parece que son personas distintas de *los siete príncipes*, cuyos nombres se dan en 1,14. *Los letrados*, o sabios, son *conocedores de los tiempos.* Según la opinión más común entre intérpretes antiguos y modernos, con esta expresión se está señalando a los astrólogos u observadores de las estrellas y de los fenómenos astronómicos, personajes bien conocidos y presentes en las cortes reales desde Persia hasta Egipto (cf. Is 47,10-15; Jer 50,35; Dan 2,27: 5,15)[32]. Pero el contexto no avala esta interpretación: 1,13b justifica por qué el rey consulta a los letrados, *porque los asuntos del rey...* En esta justificación se hace mención expresa de los *expertos en derecho y justicia*, es decir, de los especialistas en jurisprudencia, que nada tienen que ver con los astrólogos[33]. Por tanto, *los letrados* son *conocedores de los tiempos*, no porque utilicen técnica alguna para interpretar los signos o fenómenos astronómicos (astrólogos), sino porque están al tanto –son sabios– de los sucesos y acontecimientos pasados[34], de manera que puedan sacar y dar lecciones, aconsejar qué es lo que en un momento determinado se debe o no se debe hacer[35]. En parte, pues, se identifican estos *letrados* con los *expertos en derecho y justicia.* El conocimiento que los letrados tienen de la historia los capacita para aconsejar al rey en materia relativa a leyes y costumbres: Qué es lo que debe hacerse en alguna circunstancia determinada.

14. Todo este verso cae dentro del paréntesis que empieza en verso anterior a partir de «porque los asuntos del rey», hasta el inicio del verso 15. 1,14 trata del círculo de personas de la vida pública que están más cercanas al rey. *Los siete príncipes de Persia y Media*, identificados por sus nombres personales[36], constituyen el consejo de ministros del rey y son, con el rey,

[32] Ver testimonios en L B Paton, *The Book*, 64, también J Alonso Díaz, *Ester*, 226

[33] Cf G Gerleman, *Esther*, 66

[34] Este es el significado de *ʻittîm* en 1 Crón 29,30 Las hazañas de David están escritas en los libros de Samuel «con todo lo referente a su reinado, a su poderío y a los acontecimientos (*wᵉhāʻittîm*) que acaecieron a el, a Israel y a todos los reinos vecinos»

[35] En 1 Crón 12,33 se dice de los hijos de Isacar que eran «peritos en el conocimiento *de los tiempos* (*laʻittîm*) para saber qué había de hacer Israel» Cf L B Paton, *The Book*, 151-152, G Gerleman, *Esther*, 64-65, D Barthélemy, *Critique*, 576

[36] De estos nombres en v 14 hemos de decir lo mismo que de los nombres de los siete eunucos de v. 10 Véase la nota 30, con la bibliografía, ademas H S Gehman, *Notes*, 324-325, R Lemosín Martal, *El libro*, 101-107 190-197 De este ultimo es el testimonio siguiente «La transmision integral de la forma elamita pura del nombre confirma, una vez mas, el contenido arameoelamita persa del libro de Ester, la hábil ambientación en Susa del relato y una fidelidad filológica que no puede ser sino obra de una arameoelamita persa» (*El libro*, 197)

los que de verdad gobiernan el inmenso Imperio medo-persa y los que controlan eficazmente la administración general del Estado. Otros testimonios confirman la institución persa de «los siete consejeros del rey». En Esd 7,14 leemos: «El rey [Artajerjes] y sus siete consejeros te [Esdras] envían para ver cómo se cumple en Judá y Jerusalén la ley de tu Dios, que te han confiado». Fuentes extrabíblicas hablan también de los siete consejeros del rey persa[37]. Estos ministros-consejeros del rey, familiares suyos o pertenecientes a familias nobles, tenían el privilegio de poder estar cerca del rey, *junto a él*, por lo que materialmente *ven el rostro del rey*. La expresión: «los que ven el rostro del rey», parece que era una expresión técnica, equivalente a «los íntimos», «los consejeros», «los ministros del rey», como aparece en 2 Re 25,19: El jefe de la escolta hizo prisioneros «al oficial que mandaba a los soldados y *a cinco consejeros* [a cinco *de los que ven el rostro*] del rey».

El rey persa estaba muy apartado del pueblo. Una camarilla de cortesanos –los que veían el rostro del rey– formaba el círculo que lo aislaba de ese pueblo al que gobernaba según los intereses personales. Los cortesanos, especialmente *los siete príncipes*, intervenían directamente en el gobierno del Imperio y, después del rey, ocupaban *el primer lugar en el reino.*

15. En este verso se cierra el paréntesis comenzado en v. 13b. El discurso empalma con 1,13a «consultó el rey»: *Según la ley ¿qué ha de hacerse?* Tenemos, pues, aquí el contenido de la consulta regia. Ya sabemos que los consultados son «expertos en derecho y justicia»; ellos tienen que conocer bien las leyes del reino. Que el rey no quiere salirse de la «norma»; lo que se haga, será *según la ley*. Y lo que el rey Asuero quiere saber es qué castigo merece la reina Vasti por su desobediencia manifiesta a lo mandado por él mismo y comunicado oficialmente por los eunucos. *Qué ha de hacerse* es el objeto de las reflexiones que siguen.

2.3. *El consejo de los ministros (1,16-20)*

El asunto que el rey presenta a sus consejeros y ministros no es fácil: pertenece al ámbito de la familia real, afecta a los íntimos sentimientos del monarca. Es, por tanto, muy espinoso. La diplomacia palaciega resuelve el problema convirtiendo lo personal: la desobediencia de la reina Vasti, en un asunto de Estado[38]. El estilo de la perícopa es pretendidamente retórico, ampuloso, solemne: *todos... todos... todas... todas...*, de suerte que dé lugar a un decreto irrevocable del rey para todo el Imperio.

[37] Cf. Herodoto, *Historias*, 3,83-84; Flavio Josefo habla de siete familias en *Antiq.*, XI,31 (XI,3,1).
[38] Cf. H. Bardtke, *Das Buch*, 288.

1,16 Y respondió Memucán ante el rey y los príncipes: No sólo ha faltado la reina Vasti al rey, sino a todos los príncipes y a todos los súbditos que tiene el rey Asuero en todas las provincias.
17 Porque todas las mujeres se enterarán de lo que ha hecho la reina, despreciarán a sus maridos y dirán: «El rey Asuero mandó que se presentara la reina Vasti y ella no ha venido».
18 Y hoy mismo las princesas de Persia y Media que oigan hablar del asunto de la reina, hablarán a todos los príncipes del rey con bastante desprecio e indignación.
19 Si al rey le parece bien, publique un decreto real, que se incluirá en la legislación de Persia y Media con carácter irrevocable, prohibiendo que Vasti se presente ante el rey Asuero y otorgando el título de reina a otra mejor que ella.
20 Cuando oigan el decreto real por todo el inmenso imperio del rey, todas las mujeres honrarán a sus maridos, nobles o plebeyos.

16 «ha faltado»: lit. «ha delinquido contra». «los súbditos»: lit. «los pueblos».

17 «las mujeres se enterarán de lo que ha hecho la reina»: lit. «el asunto de la reina saldrá a todas las mujeres». «despreciarán a sus maridos»: lit. «provocando el desprecio de sus maridos en sus ojos». «Dirán»: lit. «diciendo». «que se presentara»: lit. «que hiciera venir a su presencia».

19 «publique un decreto real»: lit. «que salga un decreto real de él». «se incluirá en la legislación»: lit. «y sea inscrito en las leyes». «con carácter irrevocable»: lit. «y no vuelva atrás». «otorgando el título de reina»: lit. «su título de reina lo dé el rey».

20 «el decreto»: en hebreo *pitgām*, en arameo *pitgāmā'* (Esd 4,17; 5,7.11), préstamo del antiguo persa (cf. A.W. Streane, *The Book*, 9; H.S. Gehman, *Notes*, 325-326; R. Lemosín Martal, *El libro*, 176-178). «por todo el inmenso imperio del rey»: lit. «en todo su reino porque es grande». «nobles o plebeyos»: lit. «desde el grande al pequeño».

1,16-20. Con relación al curso de la acción del libro de Ester, la perícopa ofrece un punto de inflexión importante: La desobediencia de la reina Vasti será la causa de su sustitución, lo que dejará libre el camino a la que va a ocupar su puesto, a la reina Ester[39]. El autor nos introduce así, suavemente, en el curso de los acontecimientos.

16. El rey consulta con los expertos un asunto de máximo interés. Además de los expertos están los siete príncipes o ministros del rey. Lo más probable es que tanto unos como otros deliberaran en consejo. Ahora es Memucán el único que habla. Memucán fue nombrado el último de los siete príncipes en v. 14, tal vez para que empalmara mejor con su discurso en vv. 16-20. Según 1,21 parece que es sólo Memucán el que propone y

[39] Cf. J. Alonso Díaz, *Ester*, 226; W.J. Fuerst, *Esther*, 49.

sugiere al rey las soluciones de los versos 16-20; pero el contexto anterior más bien demanda que a Memucán se le considere portavoz de los consultados[40].

Memucán subraya en primer lugar la gravedad de la actitud negativa de la reina Vasti: su falta no se circunscribe al círculo más cercano, el del matrimonio regio, lo que ya es bastante grave, sino que alcanza también al círculo siguiente de la corte –*a todos los príncipes*– y, por último, al más lejano y abierto de *todos los súbditos* del Imperio en sus 127 provincias (cf. 1,1). La justificación de esta repercusión universal la dan los versos 17 y 18.

17. El autor recorre ahora el camino inverso al de la repercusión de la falta de la reina Vasti. En 1,16 el sentido del movimiento era centrífugo: de dentro a fuera, de la casa real a los límites del Imperio; en v. 17 se inicia un movimiento centrípeto: de fuera a dentro, desde *todas las mujeres* del Imperio a *las princesas* (v. 18), que están en el Palacio real.

El consejero real piensa, con evidente exageración, que el Imperio entero está pendiente de lo que se hace en la corte, especialmente las mujeres. Se descubre la intención moralizante del autor: los máximos dignatarios, empezando por el rey y la reina, deben dar ejemplo de buena conducta a todos los ciudadanos del vasto Imperio. Esta doctrina sonaría muy bien a los oídos de los judíos, a los que, no lo olvidemos, va dirigido el libro de Ester. La desobediencia de la reina[41] al rey va a suscitar una guerra de sexos. La reina, al desobedecer al rey, lo ha despreciado; lo mismo harán *todas las mujeres* con *sus maridos*. Esto es la guerra.

18. El perorante está convencido de lo que dice, y no tiene que esperar mucho tiempo para ver los funestos resultados del mal ejemplo que ha dado la reina: *Hoy mismo* se rebelarán *las princesas de Persia y Media*. Ellas están en la corte y son las primeras que se enterarán *del asunto de la reina*. El desaire de la reina al rey ha sido público; la noticia ha corrido por la ciudad como el viento. *Los príncipes del rey* son, sin duda, los personajes más importantes de la corte después del rey. Entre ellos se contarán *los siete príncipes de Persia y Media* y, probablemente, los oficiales mayores del ejército y los sátrapas. La flor y nata de los varones del Imperio serán despreciados por sus mujeres, como lo ha sido el rey por la reina.

El cuadro que describe Memucán, el de un reino en plena revolución femenina, es muy preocupante desde el punto de vista del portavoz de los ministros. Por esto requiere grandes y urgentes remedios, como se especifica en los versos 19-20.

[40] El proceso normal sería: El rey propone a sus consejeros la pregunta de v. 15; los consejeros se reúnen y deliberan, y llegan a una conclusión; Memucán hace de portavoz y expone lo acordado (vv. 16-20); el rey y los príncipes aprueban la propuesta de Memucán (v. 21) (cf. L.B. Paton, *The Book*, 155; W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 31).

[41] El Texto A llama «injusticia» a la desobediencia de la reina, por la cual invalida *la orden del rey*.

19. En su discurso, Memucán ha demostrado brillantemente que «el asunto de la reina» Vasti es un asunto de Estado, y pasa a la acción concreta haciendo unas sugerencias al rey.

Al rey nadie le puede imponer nada, ni siquiera sus ministros. Por esta razón Memucán comienza la última parte de su discurso con una fórmula de cortesía, que, probablemente, pertenecía al protocolo: *Si al rey le parece bien*[42], y propone al rey *que publique un decreto real*, una ley para todo el Imperio medo-persa. Hay peligro de que la rebelión de las mujeres se extienda a todo el reino, como una plaga o epidemia. La prevención es el mejor remedio para este mal universal.

El decreto debe tener *carácter irrevocable*. ¿Qué entiende el autor por *carácter irrevocable*? ¿Imposibilidad absoluta de derogación o, simplemente, que tiene que ser firme, seguro, que manifieste una resolución radical, sin concesiones ni fisuras? Los autores se muestran unánimes en afirmar que no existe rastro alguno de una irrevocabilidad absoluta en las leyes persas[43]. Tal vez el autor se ha inspirado en una forma de hablar, que se repite en Est 8,8 y se refleja también en Dan 6,8-9.13.16, y defiende más un voluntarismo a ultranza que una realidad histórica[44].

El contenido del decreto del rey será doble: la primera parte mirará al pasado, a Vasti, a la que destituirá de su dignidad de reina, alejándola además de su presencia[45]; la segunda parte mirará al futuro, a la nueva reina. En el horizonte se anuncia ya la presencia de Ester, sin nombrarla: *otra mejor que ella*[46], no tanto por su belleza, como por su virtud y, más en concreto, por su actitud obediente[47].

20. Después de la tempestad que la reina Vasti ha provocado en la corte y que repercutirá negativamente en las familias del Imperio, si no se pone remedio inmediato, el orador Memucán augura una calma hogareña por obra y gracia del *decreto real*, escarmiento para todas las esposas díscolas. La fina ironía del autor se insinúa en ese honor que las mujeres tributarán a sus maridos de cualquier rango y condición, *nobles y plebeyos*, grandes y pequeños[48]. La ironía burlona se desenmascara en v. 22. La gran preo-

[42] Como escribe G. Gerleman: «Abiertamente es una fórmula cortesana de petición ya consagrada. También aparece en arameo en cartas oficiales del tiempo de los Aqueménidas» (*Esther*, 68). Esta misma fórmula, o parecida, se repite en Est 3,9; 5,4.8; 7,3; 8,5 y 9,3; también la encontramos en Esd 5,17; Neh 2,5.7; 1 Crón 13,2.

[43] L.B. Paton escribe: «Es muy improbable que tal costumbre existiera» (*The Book*, 157; cf. W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 33; C.A. Moore, *Esther* [1971], 10-11).

[44] En el mismo libro de Ester vemos que una ley dada por Asuero es revocada por él mismo (cf. Est 8,8).

[45] W. Dommershausen hace referencia al *ius talionis* y lo aplica al caso de Vasti: «Vasti debió venir, no vino, que no vuelva jamás» (*Die Estherrolle*, 32).

[46] Los autores subrayan la importancia del pasaje que une el relato sobre Vasti con el que va a comenzar sobre Ester (cf. W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 33; J. Alonso Díaz, *Ester*, 226; G. Gerleman, *Esther*, 69).

[47] Cf. L.B. Paton, *The Book*, 157.

[48] Según el Texto A «pobres - ricos».

cupación del portavoz del gobierno de su Majestad el rey Asuero es que las mujeres no reconozcan el honor debido a sus maridos y su pleno sometimiento. ¡El remedio está en un precepto del rey!

2.4. *Decreto del rey a todo el Imperio (1,21-22)*

Con rapidez extraordinaria se cierra el drama de la reina Vasti. Sin nombrarla, está presente en la mente de todos los lectores y oyentes como un fantasma. Lo que ahora importa es evitar la catástrofe en las familias, en la sociedad persa, reafirmando con toda energía la jerarquía en el ejercicio de la autoridad del varón en la propia casa.

1,21 El rey y los príncipes aprobaron la propuesta. E hizo el rey lo que había sugerido Memucán:
22 Envió cartas a todas las provincias del rey, a cada una en su escritura y a cada pueblo en su lengua, para que todo marido fuera señor en su casa y hablara la lengua de su pueblo.

21 «aprobaron la propuesta»: lit. «y pareció bien la propuesta a los ojos de». «lo que había sugerido»: lit. «según la palabra de».

22 El final del verso: «y hablara la lengua de su pueblo», ha suscitado polémica entre los autores. El texto hebreo es seguro, se omite en griego, aunque lo conserva fielmente la recensión origeniana. Se han formulado varias correcciones que no convencen (cf. C.C. Torrey, *The Older*, 35; H. Bardtke, *Das Buch*, 284-285; W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 16; D. Barthélemy, *Critique*, 577-578). Pero el problema no es textual, sino de interpretación.

1,21-22. El autor ha sabido centrar y orientar hasta ahora el interés y la acción del drama: Un asunto familiar, si bien de la casa real (1,10-12), lo ha convertido en asunto de Estado (1,16-20). El final del capítulo (1,21-22) vuelve a poner las cosas en el lugar primero, el del hogar familiar, pero con un valor universal. El autor, judío él, sabe llevar el agua a su molino, no sin un cierto rasgo de humor.

21. Terminado el largo discurso de Memucán, apenas hay tiempo para deliberar. Da la impresión de que el rey y los príncipes consejeros tienen prisa por acabar con el asunto engorroso de la reina Vasti. La fórmula: «pareció bien la propuesta a los ojos de» o *aprobaron la propuesta*, parece que está tomada literalmente de Gén 41,37, después de que José ha interpretado los sueños de Faraón y ha manifestado su opinión sobre lo que hay que hacer[49].

El rey con su consejo ordinario aprueba una propuesta y ordena que se ejecute. Recordemos que Memucán ha propuesto en v. 19 la publica-

[49] Cf. W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 34.

ción de «un decreto real» con un doble contenido: el repudio de Vasti y el nombramiento de una nueva reina; implícitamente también propone en v. 20 la promulgación del decreto real en todo el inmenso territorio del reino.

22. Este verso debería tratar de la ejecución de lo acordado en v. 21; su contenido, sin embargo, no tiene nada que ver con la doble propuesta de Memucán en v. 19.

Envió cartas a todas las provincias. Sabemos que el correo imperial estaba bien organizado. Se hacía por medio de postas: un hombre y un caballo. Herodoto hace un elogio magnífico de este servicio en tiempo de Jerjes: «Ni la nieve, ni la lluvia, ni el calor, ni la noche impiden que se cumpla con rapidez la carrera encomendada a cada uno. El primer corredor entrega el encargo al segundo y el segundo al tercero»[50]. Una orden del rey y el mecanismo de postas se ponía en acción inmediatamente en todas direcciones. La diversidad de provincias en el Imperio, desde la India hasta Etiopía, implicaba tal variedad de lenguas y dialectos que prácticamente era imposible que el rey pudiera emplearlas todas en sus cartas oficiales[51]. Es una exageración del autor lo de la escritura de cada provincia y la lengua de cada pueblo. Los documentos oficiales se traducían oralmente a las lenguas de los lugares de destino (cf. Esd 4,11-22; 5,6-17; 6,2-12; 7,11-26).

El contenido de las cartas de Asuero está consignado en v. 22b y no coincide con lo acordado en v. 19, que se silencia inexplicablemente. El interés actual se centra únicamente en recordar que el que manda –el señor– en las casas es el marido, no la mujer; por lo que la lengua del hogar será la del pueblo del marido y no la del de la mujer (cf. Neh 13,23-24)[52].

Anteriormente hemos aludido al sentido del humor del autor, que ridiculiza finamente la actitud del gran rey de Persia, que tiene que ordenar «por decreto» que sea el marido el que mande en casa. Esto supone que es la mujer la que manda en casa en una sociedad que se concibe y se organiza patriarcalmente.

Al final del capítulo 1 Vasti, la reina enérgica y firme, desaparece de la escena; el camino está libre para Ester, la próxima reina. Después del decreto de v. 22b ¿quién será la que mande en la corte de Susa y en los asuntos del reino: el rey o la reina Ester? El enigma se resolverá en los próximos capítulos.

[50] *Historias*, VIII,98; ver también Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 6,17s: del tiempo de Ciro.

[51] Hay testimonios de las tres o cuatro lenguas más comunes: el persa, el arameo, el griego, el egipcio (demótico). Cf. H. Bardtke, *Das Buch*, 290 nota 23; W. Dommershausen, *Ester*, 16a.

[52] El texto griego omite lo de la lengua que se ha de hablar en casa. Las Versiones antiguas y muchos autores modernos discrepan del TM con correcciones, como se puede ver en notas filológicas. Ver. además, H. Gunkel, *Esther*, 7 y 94; C.A. Moore, *Esther* (1971), 11.

CAPÍTULO II

Subrayamos intencionadamente al comienzo de este segundo capítulo del libro de Ester lo que con claridad, pero tímidamente, hemos insinuado en el comentario a Est 1: Lo que hasta ahora se ha relatado en el libro de Ester no ha sido sino una mera introducción y preparación al verdadero relato del libro de Ester, que comienza en este segundo capítulo. Est 1 ha creado un vacío en la corte, en el relato: la brusca eliminación de la reina Vasti, que rápidamente hay que llenarlo con la creación de una nueva reina: Ester, centro de atención de las nuevas peripecias y de las luchas internas de Palacio con el influjo consiguiente en la marcha de los asuntos de estado en el gobierno del Imperio.

En Est 2 somos testigos de la aparición de los dos principales personajes de toda la obra: Mardoqueo y Ester o Ester y Mardoqueo, dentro del ambiente típico de una corte oriental, más cercano a la ficción de los cuentos (*Las mil y una noches*) que a los relatos que pretenden ser históricos.

Cuatro grandes escenas constituyen la trama interna del capítulo segundo de Ester: 1ª. Búsqueda de una nueva esposa para el rey (2,1-4); 2ª. Ester en el harén del rey (2,5-11); 3ª. Accesión de Ester al trono real (2,12-20) y 4ª. Mardoqueo descubre el complot contra el rey (2,21-23) [1].

1. Búsqueda de una nueva esposa para el rey: 2,1-4

Con el nuevo capítulo la acción del relato continúa sin interrupción, como si no tuviera importancia lo sucedido con anterioridad. En realidad al autor le interesa más el futuro que el pasado, por esto el foco de atención se centra en la propuesta de los ministros consejeros: que se elija una nueva reina.

2,1 Después de estos acontecimientos, cuando la ira del rey Asuero se calmó, el rey se acordó de Vasti, de lo que ella había hecho y de lo que se había decretado sobre ella.

2 Y dijeron los servidores del rey, sus ministros: que le busquen al rey jóvenes doncellas hermosas.
3 Que el rey ponga al frente inspectores en todas las provincias de su reino y reúnan a toda joven doncella hermosa en la acrópolis de Susa, en el harén, al mando de Hegeo, eunuco del rey, guardián de las mujeres, y les dé cremas de tocador,
4 y la muchacha que más le guste al rey será reina en lugar de Vasti. La propuesta le agradó al rey, y así se hizo.

[1] Con ninguna o pequeñas variantes proponen la misma división entre otros W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 38-57; E. Würthwein, *Esther*, 178-181; R.E. Murphy, *Esther*, 159-160; D.J.A. Clines, *The Esther*, 9.

1 «El rey se acordó»»: lit. «se acordó».
3 «en el harén»: lit. «en la casa de las mujeres».

2,1-4: La corta perícopa es modelo en su género: resumen de un discurso, con una introducción, un parlamento y un final, todo en estilo narrativo indirecto. El rey ocupa todo el espacio de principio a fin, porque, en definitiva, se trata de darle una nueva esposa que colme las más estrictas exigencias del rey y de los súbditos.

1. El verso tiene la función de seguir ininterrumpidamente el relato, evitando cualquier especie de vacío en la redacción. Por esto hace volver la mirada a lo que acaba de suceder en el capítulo anterior: *Después de estos acontecimientos*. No creo que haya que atribuir al autor la intención de analizar la situación anímica del rey, o el deseo de realizar un estudio psicológico del momento que el mismo rey vive, una vez que han pasado los efectos del vino ingerido en abundancia. Es cierto que el relato hace referencia al momento en que el rey ha superado su primera explosión de ira (cf. 1,12), y que el rey se acuerda de Vasti, sin que haya constancia de que ello sea porque eche de menos a la reina, caída en desgracia, o porque se arrepienta de lo sucedido [2]. Así se prepara mejor la inmediata propuesta de los ministros del rey, que se formula rítmicamente en la segunda parte del verso: tres veces se repite la preposición *'et* con sus complementos: *Vasti, lo que había hecho, lo que se había decretado*, resumen escueto y final de todo lo relativo a la depuesta reina Vasti.

2. Los ministros del rey –sus servidores– probablemente son los mismos que aparecen en Est 1 como los ministros consejeros, los grandes del reino que acompañan al rey en los momentos festivos y en las horas decisivas. El momento presente es, sin duda, de una gran trascendencia para la vida personal del rey y para el bienestar del reino. A veces se cita como lugar paralelo de Est 2,2 a 1 Re 1,2-4, pero existe una diferencia notable entre los dos pasajes: en 1 Re 1,2-4 a David anciano se le busca una joven doncella para que le dé calor y le cuide en su ancianidad; en Est 2,2 a Asuero se le buscan unas *jóvenes doncellas hermosas* para que él elija entre ellas a la que va a ser su esposa, «la que reine en lugar de Vasti» (2,4).

3-4. La propuesta de los ministros del rey no se queda en un mero objetivo abstracto; de hecho desciende a formulaciones concretas que el rey debe ordenar que se lleven a la práctica. Lo primero que se les ocurre es crear un cuerpo de inspectores, una gran red de observadores que se extienda a *todas las provincias de su reino*, es decir, a las 127 provincias de 1,1, «desde la India hasta Etiopía». Este pacífico ejército de inspectores, con

[2] El texto griego LXX lo deja bien claro: el rey «no hizo mención más de Astin». Ver también H. Bardtke, *Das Buch*, 293-294.

sus ayudantes oficiales dependientes, tendrán como misión observar, examinar y elegir *a toda joven doncella hermosa.* El objetivo es demasiado ambicioso y prácticamente irrealizable, dada la inmensidad del Imperio y la variedad incontable de pueblos, razas e individuos. Con ello se quiere indicar, sin embargo, el indiscutible y universal dominio que el rey tiene sobre personas y haciendas en su casi ilimitado reino.

El lugar de reunión de este maravilloso certamen es *el harén* o casa de las mujeres, sito *en la acrópolis de Susa,* junto al Palacio real[3]. El harén en las cortes orientales era una institución firmemente establecida y signo de magnificencia[4]. Para no causar problemas internos ni levantar sospechas ni maledicencias, al frente del harén había un eunuco que contaba con la máxima confianza del monarca: *el eunuco del rey.* Él era el *guardián de las mujeres,* no sólo porque salvaguardaba su honor, sino principalmente porque se ocupaba de todo lo relativo a su cuidado personal, como el régimen de las comidas y el fomento de la belleza.

El verso 4 expresa sin ambages la finalidad de tanta planificación, es decir, lo que los ministros del rey pretendían con su propuesta inicial: encontrar la que había de reinar *en lugar de Vasti.* En los tiempos en que la elección de la pareja para el matrimonio era una cuestión casi exclusiva del padre o del tutor, al menos el rey goza del privilegio de elegir como esposa *la muchacha que más le guste.* Por esto la perícopa termina, naturalmente, con el visto bueno del monarca, con una fórmula de sabor áulico: *la propuesta le agradó al rey.* La rúbrica final: *y así se hizo,* adelanta de alguna manera lo que va a suceder, y apunta indefectiblemente a la elección de Ester y a su elevación como reina en v. 17[5].

2. *Ester en el harén del rey: 2,5-11*

Sabemos que en el TM del libro de Ester no se menciona ni una sola vez el nombre de Dios; pero no se puede ignorar que el autor del texto es un miembro del pueblo judío y que su fe en la providencia divina es firme, aunque no la explicite en su relato. Fácilmente se puede descubrir esta fe en el trasfondo del relato, especialmente en esa invisible protección de Ester en todo el itinerario que va a seguir hasta el momento de su coronación como reina[6].

[3] Del harén o casa de las mujeres de nuevo se hace referencia en 2,9.11.13.14.19. Sobre el lugar concreto que ocupaba el harén en el Palacio real discuten los arqueólogos, como puede verse en C.A. Moore, *Esther* (1971), 18. Para el interés del relato esta localización no tiene mayor importancia.

[4] Sobre el rey Salomón cf. 1 Re 11,3; sobre los Persas cf. Herodoto, *Historias,* III, 135.

[5] No es necesario que repitamos una vez más el carácter ficticio de la narración. La esposa del rey persa sólo podía pertenecer a una de las siete familias más nobles del reino (cf. Herodoto, *Historias,* III, 84). En concreto, la esposa de Jerjes se llamaba Amestris y no Vasti ni Ester (cf. Herodoto, *Historias,* VII, 61).

[6] Cf. Est 4,14 y la interpretación que de todo hacen los autores de las *Adiciones griegas.*

Esta segunda perícopa (2,5-11) puede subdividirse en tres escenas, que el autor ha concatenado artificiosamente. En la primera (vv. 5-7) se hace la presentación de los dos coprotagonistas de la historia: Mardoqueo y Ester, antes de cruzar el umbral del harén real. En la segunda (vv. 8-9) descubrimos a Ester entre las jóvenes competidoras del harén y la gratuita predilección de Hegeo por Ester, prefiriéndola a todas las demás jóvenes. Por último cierra la perícopa inclusivamente una nueva mención de Ester y Mardoqueo (vv. 10-11), que mantienen en secreto su condición de judíos.

2.1. *Los dos protagonistas: Mardoqueo y Ester (2,5-7)*

El autor nos presenta directamente, sin previo aviso, a Mardoqueo y a Ester, siguiendo el más puro estilo semita: por medio de una genealogía abreviada de Mardoqueo; subrayando, además, el parentesco que los une y la situación socio-familiar del mayor desamparo de la que en adelante va a ser la verdadera protagonista[7] y de la que, paradójicamente, va a depender la suerte de todo un pueblo.

2,5 Había un hombre judío en la acrópolis de Susa, cuyo nombre era Mardoqueo, hijo de Yaír, de Semeí, de Quis, benjaminita;
6 que había sido deportado de Jerusalén con Jeconías, rey de Judá, al que había deportado Nabucodonosor, rey de Babilonia.

7 Mardoqueo había criado a Edisa o Ester, hija de su tío, huérfana de padre y madre. La muchacha era bella y hermosa. Al morir su padre y su madre la tomó Mardoqueo por hija suya.

6 «con Jeconías»: lit. «con los cautivos que habían sido deportados con Jeconías».

7 «Mardoqueo había criado»: lit. «y sucedió que él había criado». «su tío»: LXX añade el nombre «Abinadab». «huérfana de padre y madre»: lit. «porque ella no tenía ni padre ni madre».

2,5-6. Por primera vez aparece Mardoqueo en el TM. La fórmula introductoria que ha escogido el autor posee una fuerza expresiva singular, con buenos antecedentes literarios; hasta parece inspirada en 1 Sam 9,1: «Había un hombre en Gubeá de Benjamín llamado Quis, hijo de... benjaminita». En ambos lugares se introduce un personaje en medio de una narración que se interrumpe: Mardoqueo en Ester, Saúl en 1 Sam[8].

[7] Más de un autor, sin embargo, cree que el verdadero protagonista del libro es Mardoqueo (cf. P. Pascual Recuero, *Los personajes,* 20; R. Lemosín Martal, *Estudios (II),* 212).

[8] Los versos 5-7 interrumpen el relato de Ester, que continúa en Est 2,8. De manera parecida se hace presente David en el relato sobre Goliat en 1 Sam 17,12-15 (cf. W. Dommershausen, *Die Estherrolle,* 41).

Un hombre judío (*'îš yᵉhûdî*) se llama a Mardoqueo, no porque pertenezca a la tribu de Judá, pues es benjaminita, sino porque es representante del pueblo judío, de todo judío fuera de su patria, cuando se borran las diferencias tribales y se siente en la sangre la unidad racial, especialmente en los momentos de peligro. Con este apelativo, que podemos llamar glorioso, se conoce a Mardoqueo en todo el libro de Ester (cf. 5,13; 6,10; 8,7; 9,29.31; 10,3). Si Amán va a ser la encarnación del antijudío por antonomasia, Mardoqueo lo es del judío, en lo que radica «la verdadera grandeza de Mardoqueo y su papel providencial» [9].

Sobre el nombre mismo de *Mardoqueo* los expertos han desarrollado bastantes teorías que no deben influir en el importante significado de la función que desempeña en el relato [10]. Constatamos en primer lugar que Mardoqueo aparece como nombre personal judío, además de en el libro de Ester, en las listas de los que retornan a Palestina con Zorobabel después del destierro babilónico (cf. Esd 2,2 y Neh 7,7). Mardoqueo debió de ser nombre corriente en Elam, ya que se ha encontrado en tablillas de la región bajo la forma de *Marduka/Marduku* [11]. La sentencia más común considera a Mardoqueo como un nombre babilonio, relacionado directamente con Marduk, principal divinidad babilónica [12], sin que ello implique necesariamente que su portador sea «venerador de Marduk» [13]. R. Lemosín defiende, sin embargo, con gran aparato filológico que «Mordekay es... un nombre hipocorístico antiguo-persa con el significado de "hombre por excelencia"... El origen hurrita de este nombre, probablemente también elamita, demuestra claramente que la etimología "clásica" de *Marduk*, el dios babilonio, es una etimología popular que no puede ser retenida» [14].

En una u otra hipótesis no puede extrañarnos que un judío lleve un nombre babilonio, si este judío procede de Babilonia o de las regiones circundantes [15]. Mardoqueo «no es tipo del exiliado palestino, sino del judío nacido y criado en la diáspora» [16], y ligado de una u otra manera a la corte del gran rey de Persia, en Susa, en cuya acrópolis vive [17].

[9] L Soubigou, *Esther*, 623a L Alonso Schokel hace de Mardoqueo un merecido elogio «Mardoqueo es encarnación de lo mejor de los judíos en la Biblia sabiduría y valor, tenacidad y calma, es un poco la conciencia de los judíos e intenta ser la de los demás» (*Ester*, 171, ver también H Bardtke, *Das Buch*, 298)

[10] Cf G Gerleman, *Esther*, 77

[11] Cf E.M Yamauchi, *Mordecai*, 273

[12] Cf E Cosquin, *Le Prologue*, 191, P Pascual Recuero, *Los personajes*, 36-37, W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 42, C.A Moore, *Esther* (1971), 19

[13] Lo afirman, sin embargo, H Haller, *Esther*, 121, E Wurthwein, *Esther*, 179, lo niega L Soubigou, *Esther*, 623a

[14] R Lemosín Martal, *Estudios (II)*, 211, cf *El libro de Ester*, 159

[15] Era costumbre establecida entre los judíos de la diáspora aceptar los nombres de la región en que residían Zorobabel es nombre babilonio, en Egipto eran muy comunes entre los judíos los nombres de Demetrio, Apolonio, Diodoro, Apolo, etc (cf E Cosquin, *Le Prologue*, 191, L Soubigou, *Esther*, 623a)

[16] E Wurthwein, *Esther*, 179

[17] Cf H Haller, *Esther*, 121, L Soubigou, *Esther*, 623a

La genealogía que sigue al nombre de Mardoqueo está sumamente estilizada y relacionada con la familia de Saúl y el tiempo de David [18]. El autor del libro de Ester ha querido que el lector u oyente de su relato de ficción descubra por sí mismo veladas alusiones a antiguos episodios de la historia de su pueblo, como es la tradicional enemistad entre Israel y Amalec (cf. 1 Sam 15): Mardoqueo es de la familia de Saúl, y Amán, el encarnizado enemigo de Mardoqueo y del pueblo judío, descendiente de Agag (cf. Est 3,1); así se llamaba el rey de Amalec, causa de la ruina del rey Saúl (cf. 1 Sam 15) [19].

El verso 6 confirma que la genealogía del verso 5 es una verdadera composición estilística. El primer relativo de los tres de que consta artísticamente el v. 6 se refiere a Mardoqueo, no a Quis, el supuesto bisabuelo de Mardoqueo [20]. Si Mardoqueo fue deportado con Jeconías, penúltimo rey de Judá, por Nabucodonosor a Babilonia (cf. 2 Re 24,6-17), esto sucedió el año 597 a.C. Mardoqueo tendría, pues, entre 115 ó 120 años de edad en la época del relato del libro de Ester, demasiados años para un hombre de tanta acción, como Mardoqueo, y para Ester, su prima, de la que se dice que es una muchacha bella y hermosa [21]. Lo que el autor nos quiere transmitir no son las fechas de los acontecimientos, sino la situación real de una familia de origen palestinense en la diáspora oriental [22].

7. Al personaje Mardoqueo, eje central de la acción del relato en su primera parte, se añade por primera vez el de Ester, que da nombre al libro, y será la figura principal, al menos a partir de su encumbramiento como reina.

Que el protagonista del relato –en este caso una mujer– tenga dos nombres: *Edisa* y *Ester*, es un fenómeno conocido entre los judíos de la diáspora [23]. El problema surge cuando se quiere determinar el origen y significado de cada uno de los nombres. Sobre el primero no hay discusión: *Edisa* es de raigambre hebrea (*hᵃdassāh*) y significa *mirto* [24]; sobre el segun-

[18] El padre de Saul se llamaba *Quis* y era benjaminita (cf 1 Sam 9,1-2, 14,51), *Semeí* era un familiar de Saúl, enemigo de David (cf 2 Sam 16,5-8, 1 Re 2,8) *Yair* aparece como el padre de Mardoqueo, por varios pasajes tenemos noticias de algún *Yair*, pero relacionado con la Transjordania no con la tribu de Benjamín (cf Núm 32,41, Dt 3,14, Jos 13,30, 1 Re 4,13, 1 Crón 2,22)

[19] Cf C A Moore, *Esther* (1971), 26

[20] Cf W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 42, H Bardtke, *Das Buch*, 299

[21] Los sucesos de Asuero/Jerjes suceden alrededor de 480 a.C (cf H Bardtke, *Das Buch*, 299, W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 42-43, G Gerleman, *Esther*, 77, C A Moore, *Esther* [1971], 26)

[22] Las versiones griegas han solucionado la dificultad LXX no habla de Jeconias, el Texto A suprime el verso 6

[23] Para la diáspora oriental Daniel y sus compañeros (cf Dan 1,7), para Egipto José (cf Gén 41,45)

[24] Cf Is 41,19 y Zac 1,8 R Lemosín recuerda la tradición antigua asirobabilónica, aceptada por los judíos y conservada en las Iglesias cristianas ortodoxas, que relaciona el mirto y el olivo con momentos de gran alegría y regocijo celebración de esponsales, de peregrinaciones, etc (cf R Lemosín Martal, *Estudios (I)*, 96) Recordemos que una de las hijas de Job se llamaba "Acacia", y las otras dos "Paloma" y "Azabache" (cf Job 42,14)

do: *Ester*, los expertos no se ponen de acuerdo. Tradicionalmente se ha relacionado *Ester* con la diosa babilonia *Ištar*[25]. Pero esta etimología «clásica» o popular cada día tiene menos adeptos y aumentan los que piensan que *Ester* proviene del persa y significa *estrella*[26].

La relación familiar entre Mardoqueo y Ester es la de tío-sobrina. Con mucha probabilidad los padres de Ester murieron, siendo ella pequeña, pues Mardoqueo, su primo, se encarga de su educación. Tal vez haya que detectar aquí la gran sensibilidad del mundo antiguo, fuera y dentro de Israel, por el estamento más indefenso y débil de la sociedad, por los huérfanos[27]. Ester era una joven, y de ella se dice que era *bella y hermosa*, cualidades que por sí mismas tienen valor, y que en el contexto del relato van a inclinar la balanza en su favor.

Los lazos familiares entre Mardoqueo y Ester se estrechan aún más por la decisión de él de adoptarla como hija[28]. Según parece la adopción legal, si es que realmente se da, no crea el más mínimo problema al autor, ya que se practicaba desde antiguo en el entorno mesopotámico, aunque nunca se realizara entre los israelitas dentro de sus fronteras[29].

Así termina el pequeño paréntesis 2,5-7, en el que han sido presentados los dos principales personajes del libro de Ester. En 2,8 continúa el relato interrumpido.

2 2. *Ester en el harén del rey (2,8-9)*

No pasa por la mente del autor judío el posible escándalo que puede suscitarse entre sus correligionarios por introducir a una joven judía en el harén de un rey pagano. Estamos muy lejos del ambiente y del espíritu

[25] Así opinan aun C A Moore, *Esther* (1992), 633a y W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 43, aunque no con mucha seguridad

[26] La sentencia de E Cosquin en 1909 con el tiempo se ha fortalecido «Segun toda verosimilitud, el nombre nuevo de la joven Edissa debía ser persa y, de hecho, la lengua persa explica perfectamente este nombre de *Ester Ester* o *Estâr* ( ) es la palabra persa *stâra*, zendo *stâre*, que significa "estrella", "astro", ἀστηρ Verdaderamente no es necesario ir a buscar en la mitologia babilonia el nombre de la diosa Ištar, cuando este nombre persa de "Astro", de "Etoile" (al cual, entre paréntesis, corresponde, como apelación poetica, el nombre español actual de *Estrella*) va tan bien a una joven, radiante de belleza» (*Le Prologue cadre*, 189) Ver, además, C Ryan, *Ester*, 89, §311d, J Schildenberger, *Esther*, 1115, E Wurthwein, *Esther*, 179, R Lemosin Martal, *Estudios (II)*, 211, *El libro*, 159-160, R Zadok, *Notes*, 107

[27] A este proposito pueden verse las preciosas indicaciones que hace W Dommershausen en *Die Estherrolle*, 48

[28] El texto de LXX «La educo para que fuera su mujer», parece que se puede explicar por una lectura equivocada del texto hebreo en vez de *lbt* «para (por) hija», leen *lbyt* «que en el Talmud puede significar "como una casa" o "como una esposa» (C A Moore, *Esther* [1971], 21)

[29] R de Vaux escribe «Las leyes del Antiguo Testamento no contienen disposicion alguna relativa a la adopción Los libros históricos no refieren ningún caso de adopción en sentido estricto No se pueden considerar verdaderas adopciones el caso de Moisés (Ex 2,10), o el de Ester (Est 2,7 15) Por lo demás, estos ejemplos se sitúan en ambiente extranjero» En los demás casos de las historias patriarcales «no se trata de adopciones en sentido pleno, puesto que se hacen en el interior de la familia y en linea recta» (*Instituciones*, 89-90) Cf H Bardtke, *Das Buch*, 300

que reflejan Esd 9-10 y Neh 13 a propósito de los matrimonios mixtos. Tampoco se observa en el relato violencia o imposición alguna sobre la joven Ester, que voluntariamente participa en el certamen y, por los hechos se deduce, desea llegar a ser reina. Más adelante las *Adiciones* griegas se encargarán de limar asperezas, de acomodar la conducta de Ester a la de una observante israelita (cf. C 25-30), de descubrir en todo este proceso la acción providente de Dios, por la que el pueblo judío será salvado.

2,8 Y sucedió que cuando se promulgó el decreto real y su edicto, y se reunieron muchas muchachas en la acrópolis de Susa a las órdenes de Hegeo, fue llevada también Ester al palacio del rey, al cuidado de Hegeo, guardián de las mujeres.

9 A Hegeo le gustó la muchacha y, como le agradó, se apresuró a darle las cremas de tocador y sus porciones, puso a su disposición las siete muchachas escogidas del palacio real; después la trasladó con sus muchachas a la parte mejor del harén.

8 «a las órdenes de», «al cuidado de»: lit «bajo la mano de». El nombre de Hegeo (*hēgāy*) en LXX es *Gai* y en Texto A *Bugaios*

9 «le gustó» lit «pareció bien» «le agradó» lit «halló gracia ante él» «puso a su disposición»· lit «y le dio»

2,8. El relato interrumpido en vv. 5-7 se reanuda con la expresión *wayhî*[30]. El *decreto real* y el *edicto* contienen la propuesta de los ministros del rey tal y como se cuenta en 2,2-4. La respuesta por parte de las jóvenes ha sido inmediata y masiva: *se reunieron muchas muchachas*, como fácilmente podría esperarse. El lugar de encuentro es el harén o casa de las mujeres, una de las dependencias del Palacio real *en la acrópolis de Susa. Allí fue llevada también Ester*: de la forma pasiva del verbo no puede deducirse que Ester fuera al Palacio real en contra de su voluntad, ni tampoco se oculta bajo la misma forma pasiva ninguna intención teológica del autor: que Dios guía ocultamente a Ester[31].

9. Al autor del relato en hebreo no le hemos reconocido intención teológica alguna, porque no la manifiesta en los variados recursos literarios que utiliza. Descubrimos, sin embargo, que su relato tiene un objetivo muy marcado, a saber, la exaltación de la desconocida Ester hasta la más alta dignidad: la de ser reina. Por esto ella es el centro de atención desde el mismo momento en que ha traspasado el umbral del harén: *a Hegeo le gustó la muchacha*. No se nos dice por qué *le gustó*, aunque bien podemos adivinarlo por la expresión *le agradó*: literalmente «halló gracia

[30] Cf E Wurthwein, *Esther*, 180, G Gerleman, *Esther*, 79

[31] En favor de esta intención teologica no podemos aducir 4,14 ni, mucho menos, pasajes de las *Adiciones* griegas, como C 25

(*hesed*) ante él». *hesed* fundamentalmente es *la actitud benevolente* de uno (Dios o el hombre) hacia otro; por ello implica siempre favor, benevolencia, gracia, misericordia, amor, etc. Pero también puede ser una cualidad objetiva positiva, como la belleza, por ejemplo: «Toda carne es hierba y su *belleza* (*hesed*) como flor campestre» (Is 40,6b).

Hegeo conocía bien a las mujeres y los gustos de su señor. Algo debió de ver Hegeo en Ester que su instinto le dijo que allí estaba la que había de ser la esposa de su señor, su futura reina. Al menos esto es lo que el autor parece que desea transmitirnos con el texto. Inmediatamente Hegeo pone en marcha todos los recursos a su alcance, para que Ester llegue a ser la preferida del rey[32]: las mejores cremas, la mejor alimentación[33], las mejores criadas, *la parte mejor del harén.*

Después de todo esto ya sólo se espera que Ester sea la preferida del rey, como así fue.

2.3. *Ester oculta su procedencia judía (2,10-11)*

Estos dos versos cierran la perícopa segunda de este segundo capítulo que hemos titulado genéricamente *Ester en el harén del rey*; hacen juego con los vv. 5-7, a modo de inclusión. De nuevo aparecen los dos protagonistas: Ester-Mardoqueo (v. 10) / Mardoqueo-Ester (v. 11), con expresa referencia al harén (v. 11), que ha sido el centro de atención en 2,8-9.

No está clara la función que desempeñan los vv. 10-11 en el conjunto de la perícopa. De hecho su contenido se repite en 2,19-20. Tal vez respondan estructuralmente a 2,5-7, cuyo carácter parentético repiten entre 2,9 y 2,12. A pesar de esto, intentaremos explicar su contenido.

2,10 No reveló Ester su pueblo ni su parentela, porque Mardoqueo le había ordenado que no lo revelase.
11 Cada día Mardoqueo paseaba por delante del patio del harén para enterarse del bienestar de Ester y de lo que le sucedía.

11 «lo que le sucedía»: lit. «qué se hacía con ella».

2,10-11. Ester sigue apareciendo como la hija adoptiva de Mardoqueo: obedece ciegamente las órdenes de su primo y padre adoptivo. Hasta ahora ella parece ser un mero instrumento en las manos de Mardoqueo, para conseguir aquello que él se propone; lo que se confirma por la supervisión diaria que ejerce sobre ella.

[32] En la historia de José Dios es el que mueve los hilos ocultos (cf. Gén 39); en el relato profano de Ester Hegeo es el que actúa visiblemente, y así se cumplen los planes ocultos de Dios en una interpretación religiosa de los hechos.

[33] ¡Qué lejos estamos de los escrúpulos de Daniel y Tobías (cf. Dan 1,8 y Tob 1,10-11)!

¿Por qué oculta Ester su naturaleza judía y el parentesco que la une a Mardoqueo, públicamente conocido como judío (cf. 3,4; 5,13)? Algunos autores aluden al posible antijudaísmo naciente y al peligro de que por ello se frustasen los planes y las esperanzas en ella fundadas[34]. Pero no se ha podido demostrar históricamente tal hipótesis. Como contrapartida se recuerda la gran estima de que gozó Nehemías en la corte persa. Además, es de todo punto inverosímil que estos detalles pudieran escapar a la perspicacia de los inspectores de que se habla en Est 2,2[35].

La solución hay que buscarla otra vez en razones puramente literarias. Para el argumento del relato es necesario que Amán no sepa que Ester es judía; tampoco debe conocer el parentesco que la une a Mardoqueo. La revelación de estos datos constituirá el momento culminante del libro de Ester y el de la tragedia de Amán (cf. Est 7)[36].

Sobre la conducta de Mardoqueo, diariamente en el patio del harén, se han forjado hipótesis innecesarias. Algunos se han arriesgado a insinuar que Mardoqueo era un eunuco, por lo que tenía acceso al harén donde residía Ester[37]. Recordemos que Mardoqueo pudo ponerse en contacto con Ester, cuando fue necesario, según se nos narra en 4,4-17, a pesar de todas las prohibiciones (cf. 4,2).

3. *Accesión de Ester al trono real: 2,12-20*

El autor se ha propuesto relatar en este segundo capítulo del libro cómo una joven desconocida israelita, llamada Ester, llega a ser la reina de persas y medos. En la presente perícopa Ester, después de superar todas las pruebas protocolarias, aparece como la preferida del rey Asuero, por lo que es coronada reina. Llegamos, pues, a la cima del relato, al encumbramiento de la que en adelante va a ser el centro de todas las miradas y las esperanzas de un pueblo perseguido.

El conjunto que analizamos podemos presentarlo en tres escenas, cuya concatenación justificaremos en los comentarios sucesivos. Primera escena: Reglamento de las mujeres para acceder al rey (2,12-14); segunda escena: Ester es preferida por el rey y proclamada reina (2,15-18); tercera escena: Mardoqueo influye ocultamente en Ester (2,19-20).

[34] Cf W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 45-46, H Bardtke, *Das Buch*, 304-305.

[35] Cf. L B. Paton, *The Book*, 175.

[36] Cf. W. Dommershausen, *Ester* (1980), 17b-18a. G Gerleman establece un paralelo entre la historia de Moisés (cf Ex 2) y la de Ester Ciertamente tienen puntos de contacto, pero no tanto como para tener que afirmar que Ester depende literariamente de Ex 2 (cf. G Gerleman, *Esther*, 80-81).

[37] J. Alonso Díaz escribe «Mardoqueo probablemente era un eunuco al servicio del rey Esto pudiera explicar el que tuviera acceso al harén y dar consejos a Ester De hecho, la esposa de Mardoqueo no es mencionada en ninguna parte» (*Ester*, 228). Ver referencias en L.B. Paton, *The Book*, 176; H Bardtke, *Das Buch*, 305; C.A Moore, *Esther* (1971), 22 G Gerleman vuelve a insinuar que Est 2,11 está inspirado en Ex 2,4, para mantener el paralelismo con Moisés (cf. *Esther*, 81).

3.1. Reglamento de las mujeres para acceder al rey (2,12-14)

Con todo detalle se especifica el llamado «reglamento de las mujeres»: doce meses de preparación rigurosa, como si se tratase de un concurso de belleza ante un único juez, el rey; encuentro personal e íntimo de cada una de las doncellas con el rey durante una noche; paso del primer harén de las doncellas al segundo de las concubinas del rey, donde permanecerán encerradas el resto de sus vidas según dictamine el capricho del rey.

2,12 A cada muchacha le tocaba el turno para entrar al rey Asuero a los doce meses según el reglamento de las mujeres; es lo que duraba el tratamiento de belleza: seis meses a base de aceite de mirra y seis meses con perfumes y otras cremas femeninas.

13 Y después la joven entraba al rey; todo lo que ella pedía se le daba, para llevarlo consigo del harén al palacio real.

14 Por la tarde ella entraba y por la mañana volvía al segundo harén, bajo el mando de Sagregaz, eunuco real, guardián de las concubinas. Ya no volvía a presentarse al rey, a no ser que el rey la desease y la llamase expresamente.

12 «según el reglamento»: lit. «al cabo de haber estado según el reglamento». «lo que duraba el tratamiento»: lit. «porque eso duraban los días del tratamiento».

13 «y después»: lit. «y con esto». «pedía»: lit. «decía».

14 «no volvía a presentarse»: lit. «no volvía más junto». El *Texto A* simplifica el v. 14: «Y cuando llegaba la tarde era introducida y por la mañana era dejada (libre)».

2,12. El autor prescinde en su información de cualquier calificativo moral sobre el proceso a que son sometidas las jóvenes que aspiran a convertirse en concubinas del rey. Todas ellas sueñan, además, legítimamente en convertirse en la esposa principal del rey, en llegar a ser reina. Para ello tienen que someterse a un reglamento muy rígido y estricto: éste exige de ellas una gran fuerza de voluntad. En el verso sólo se hace mención de los métodos cosméticos: *seis meses* con unos, y otros *seis meses* con otros; pero el más duro, sin duda, debería de ser el régimen de alimentación. Se trataba de presentar a cada joven ante el rey lo más atractiva posible. Lo que conllevaba, además del aspecto agradable visible, una educación refinada en cuanto al modo de comportarse.

Los *doce meses* deben entenderse en sentido amplio, pues, si se reunían las jóvenes en unas fechas determinadas, no todas podían presentarse al rey al mismo tiempo, sino sucesivamente[38].

13-14. Cuando al eunuco, guardián de las mujeres, le parecía oportuno, hacía que las jóvenes «entraran al rey». Este encuentro tenía lugar no

[38] Cf. Herodoto, *Historias*, III, 69.

en el harén, sino en las dependencias del rey, en el palacio real. Para él las jóvenes podían llevar todo aquello que, según su parecer, las hacía más atractivas ante el rey, especialmente adornos y perfumes. La joven permanecía en las estancias del rey solamente una noche: entraba por la tarde y salía por la mañana siguiente. Pero desde este momento la muchacha cambiaba de estado civil: de doncella se convertía en concubina o esposa real de segundo rango. El cambio de estado llevaba consigo un cambio de aposentos: del primer harén pasaban al segundo, el de las concubinas, al frente del cual ya no estaba Hegeo, sino el otro eunuco real, cuyo nombre era *Sagregaz*[39].

Es de suponer que el harén de las concubinas estaba muy bien poblado, pues en él permanecían todas las jóvenes que habían pasado al menos una noche con el rey en sus estancias particulares. ¡Cuántas esperanzas frustradas! Del segundo harén la concubina no podía salir, si no era porque el rey *la desease*; lo que suponía que había impresionado al rey y éste se acordaba de su nombre. En la mente del autor y del lector todos estos detalles ensalzan, al menos indirectamente, la figura de Ester, que, desde el primer momento, colmará todos los anhelos del rey.

3.2. Ester es preferida por el rey y proclamada reina (2,15-18)

Estamos en la escena principal y central del capítulo segundo de Ester, marcada por cuatro momentos de gran trascendencia: nueva presentación de Ester (v. 15); primer y definitivo encuentro de Ester con el rey Asuero (v. 16); profundo enamoramiento del rey que prefiere a Ester a todas sus compañeras y la proclama reina (v. 17); solemne celebración por parte del rey de la accesión de Ester al trono con un banquete en su honor y con grandes favores a sus súbditos (v. 18).

2,15 Cuando tocó el turno a Ester, hija de Abijaíl, tío de Mardoqueo, a la que él había tomado como hija, para presentarse ante el rey, no buscó nada, sino lo que había dicho Hegeo, eunuco real, guardián de las mujeres. Ester se ganaba a cuantos la veían.

16 Y fue llevada Ester al rey Asuero, al palacio real, en el mes décimo, o sea, el mes Tebet, en el año séptimo de su reinado.

17 Y amó el rey a Ester más que a todas las mujeres, y la prefirió a todas las doncellas, puso la corona real sobre su cabeza y la proclamó reina en lugar de Vasti.

18 Después el rey ofreció un gran banquete a todos sus príncipes y servidores, el banquete en honor de Ester. Y concedió descanso a las provincias e hizo regalos con esplendidez regia.

[39] De su nombre nos dice R. Lemosín Martal: «La forma aramea en que aparece en el libro de Ester es una *reproducción prácticamente literal de la fonetización elamita* de este nombre de origen hurrita» (*El libro*, 184).

15 «hija de Abijail» LXX es consecuente y llama al padre de Ester «Aminadab», como en 2,7 «se ganaba a cuantos la veian» lit «hallaba gracia de todos los que la veian» El *Texto A* omite los versos 15-16

16 «en el mes decimo, Tebet» LXX dice «en el mes duodecimo, Adar»

17 «la prefirio a todas» lit «hallo ante el gracia y favor mas que todas»

18 «el banquete en honor de» lit «el banquete de» Las versiones griegas hacen del banquete un banquete de bodas, segun LXX la duracion es de siete dias «con esplendidez regia» lit «a modo de rey»

2,15 «El reglamento de las mujeres» (v 12) se cumplia con todo rigor Cuando le llegó la vez a Ester de presentarse ante el rey no se hizo excepción alguna, pero observamos en la redaccion algunas particularidades dignas de mención Parece que el autor ha querido preparar con cierta solemnidad el proximo encuentro entre Ester y Asuero A diferencia de lo que ha sucedido en vv 12-14, en que las jóvenes son presentadas de modo casi impersonal, en v 15 Ester aparece doblemente identificada como la *hija* natural *de Abijail*[40] y como la hija adoptiva de su primo Mardoqueo (cf 2,7) Sabemos por 2,9 que Hegeo, el *eunuco real, guardian de las mujeres,* trataba a Ester con abierta predilección, distinguiéndola claramente de todas las demás jovenes aspirantes para el momento decisivo del encuentro con el rey Ester siguió ciegamente los consejos e insinuaciones de su mejor protector, Hegeo Ester se presentó ante el rey sin adornos de ninguna clase La muchacha era muy bella y no necesitaba afeite alguno complementario No es improbable que Hegeo hubiera dado ya su parecer al rey, al fin y al cabo, él era el máximo responsable de la preparación de la que había de ser la reina La última palabra, en todo caso, la tenia el rey

Tal era el valor de Ester, la seguridad que tenía en sí misma, las cualidades positivas que poseía como la belleza, la sencillez, el agrado que espontaneamente *se ganaba a cuantos la veian* El autor juega con ventaja Por esto puede adornar a su protagonista de los mejores dones personales, externos e internos, de manera que no sean necesarias las alhajas, las joyas o las piedras preciosas para realzar su belleza natural En cierto sentido el autor nos adelanta el desenlace final

16-17 Según el parecer del autor, fue tan importante el momento en que por primera vez se ven cara a cara Ester y Asuero en los apartamentos del rey que era necesario fijar bien la fecha *el mes decimo* o *Tebet, el año septimo de su reinado* Los números tienen un valor simbólico en el relato ideal del autor Tanto el numero 10 como el 7 significan plenitud, per-

[40] El nombre Abijail es raro en el AT Ademas de las dos veces en que aparece en el libro de Ester como padre de Ester (cf 2 15 y 9 29) lo encontramos en Num 3 35 y 1 Cron 5 14 (nombre masculino) y en 1 Cron 2 29 y 2 Cron 11 18 (nombre femenino) En Ester parece que el nombre tiene valor simbolico mi padre es fuerza (cf W Dommershausen *Die Estherrolle* 52)

feccion[41] Y es que el momento requiere toda la fantasía creadora de un buen autor en Est 2,17 el relato alcanza, probablemente, la cima mas alta de todo el libro, coincidiendo con el máximo encumbramiento de la joven e inexperta Ester

El rey tenia una larga y profunda experiencia con las mujeres, pero a Ester la *amo mas que a todas las mujeres* Podemos añadir con todo derecho que la amó por sí misma, por lo que ella era, ya que ella no se preocupo de adornos o postizos El rey no fue una excepcion a lo que nos dijo el autor en v 15 «Ester se ganaba a cuantos la veían», al rey más que a nadie, puesto que había sido reservada exclusivamente para él

Lo que leemos a continuacion no es más que una consecuencia del grande amor que el rey tenía a Ester *La prefirio a todas* por las dotes que descubrio en ella y por su libérrima voluntad, manifestada publicamente en los gestos y en las acciones que la constituyen esposa y reina El rito de la imposicion de la corona real sobre la cabeza se realizaría, naturalmente, en un acto público, solemne, como correspondía al hecho trascendental en la vida del rey y de todos los súbditos del reino, grandes y pequeños

De esta manera se cierra el circulo que había comenzado con el repudio de Vasti, como reina (cf 1,19-21), y se habia continuado con las propuestas de los ministros consejeros del rey (cf 2,3-4) Llegamos, pues, a la cima del relato Ester es proclamada reina de los persas y los medos *en lugar* de la destituida *Vasti*[42]

18 Al acto solemne de la coronación de Ester como reina sigue la celebración festiva El autor hace referencia, en primer lugar, a *un gran banquete,* al que estaban expresamente invitados los grandes del reino *sus principes y servidores* Esta vez no se nos dice cuánto tiempo duró el banquete ni el lugar en que se celebró (cf 1,3) El autor da por supuesto que el banquete fue digno del rey y del acontecimiento que se celebraba fue *un gran banquete* Y no hay razones para pensar que no tuviera lugar en el Palacio real de Susa Lo que si subraya el autor es que el banquete se celebra *en honor de Ester,* es «el banquete de Ester» Ella es, pues, el centro de atencion, con lo que se confirma que en 2,17 se ha llegado a la cima pretendida literariamente por el autor del relato de Ester

Además del banquete regio, el rey extiende el ámbito de *esplendidez regia* a todos los subditos del Imperio con el *descanso* y los *regalos* Se ha discutido mucho sobre el significado y contenido de este *descanso* y de los *re*

[41] Asi generalmente los autores cf H Bardtke *Das Buch* 307 W Dommershausen *Die Estherrolle,* 52 El relato de Ester ya lo hemos dicho es un relato ficticio No tiene pues, sentido hacer calculos sobre los hechos historicos en que estaba implicado el rey Jerjes (Asuero) en el mes decimo de su septimo ano de reinado Sobre el calendario del libro de Ester que es el babilonio cf R de Vaux, *Instituciones* 258-259

[42] Cf W Dommershausen, *Die Estherrolle* 52-53

galos Por la semejanza con otras situaciones históricas en el reino aqueménida parece que se refiere a cierta remisión en la presión de los impuestos y de la obligación en el servicio militar[43]

3 3 Mardoqueo influye ocultamente en Ester (2,19 20)

Entre los esplendores de las fiestas el autor del libro no se olvida de Mardoqueo, que es, según él, el verdadero inspirador del plan del libro Por esto la perícopa termina con una nueva referencia a las relaciones entre Ester y Mardoqueo, estas relaciones son de absoluta dependencia Ester todavía no se comporta como una verdadera reina, sino como una niña, que actúa y piensa como se lo ordena su padre adoptivo.

2,19 Y cuando se recogieron doncellas por segunda vez, Mardoqueo estaba sentado a la puerta del rey

20 Ester no había revelado ni su parentela ni su pueblo, como le había ordenado Mardoqueo, pues Ester obedecía a Mardoqueo, como cuando vivía con el bajo su tutela

19a El texto hebreo de 2,19a se ha transmitido fielmente, sin variantes Sin embargo, las antiguas versiones griegas del libro de Ester lo eliminan El *Texto A* suprime los versos 19-23, LXX solo 19a L B Paton anota acertadamente «La omisión por G no prueba que las palabras no estuvieran en el texto original, sino sólo que G no sabía que hacer con ellas» (*The Book*, 187, cf D Barthélemy, *Critique*, 578) En el mismo lugar L B Paton cita una serie de autores que siguen a LXX Ver también a J Schildenberger, *Das Buch*, 66, E Wurthwein, *Esther*, 181 [delendum *senît*], W Dommershausen pone entre [ ] la version de *senît* en *Ester*, 19

Otros autores ofrecen una salida menos radical, la correccion del texto hebreo Se propone sustituir *šēnît* por *sonôt* "diferentes", "varias" (cf L B Paton, *The Book*, 192 [como probable], A B Ehrlich, *Randglossen*, 114 «En lugar del imposible *snyt* hay que leer *šōnôt* y después compararlo con 1,7», C A Moore, *Esther* [1971], 30) Algunos consideran el verso 19 entero, o sólo la palabra *šēnît* «una glosa marginal» que, en un momento posterior, ha pasado al texto, por lo que hay que eliminarlo(la) El autor que mejor ha defendido esta hipótesis es, sin duda, W Rudolph, cuyas palabras son inequivocas «Mi opinión es que todo el verso es una glosa marginal al v 20 Puesto que v 20 repite el v 10, alguien escribio al margen *šnyt* "por segunda vez", y la misma u otra mano añadio "(la afirmación del v 20 aparece por segunda vez) tanto en la reunión de las muchachas (e d en v 10, cf v 8) como también mientras Mardoqueo estaba sentado en la Puerta del rey (e d en v 21)" Ya que todavia no habia numeracion, los pasajes no podian citarse de otra manera Cuando la glosa entro en el texto, introdujeron *šnyt* en un lugar equivocado» (*Textkritisches*, 89) E Wurthwein llama a *senît* «una glosa» (*Esther*, 181)

[43] Cf la version de los LXX «acordo una remision a todos sus subditos», Herodoto, *Historias*, III, 67, H Bardtke, *Das Buch*, 308, G Gerleman, *Esther*, 82

G Gerleman añade a las «libres especulaciones» de los demas la suya propia, no menos "libre" «*snyt* no es una determinacion del inf *bhqbs* ("cuando las muchachas fueron reunidas por segunda vez"), sino se relaciona con un no expresado "hay que decir", por tanto "y con relacion a la reunión de las jovenes (todavia hay que decir) una segunda cosa Mardoqueo " Lugar paralelo en 2 Sam 16,19» (*Esther*, 83)

Otros proponen una modificación, tambien considerable «cuando Ester paso al segundo haren» (cf BH³, BHS, A Barucq, *Esther*, 97, L Alonso Schokel, *Ester*, 183)

20 «obedecia a Mardoqueo» lit «realizaba el precepto de Mardoqueo» En lugar de la sentencia anterior, LXX especifica el mandamiento de Mardoqueo, añadiendo «Temer a Dios y cumplir sus mandamientos» «bajo su tutela» lit «en tutela» LXX añade al final de v 20 «Y Ester no cambio de conducta»

2,19 Probablemente de ningún otro verso del libro de Ester se ha escrito y discutido más que de éste, sobre todo de su primera parte 19a, hasta se le ha llamado *crux interpretum*[44], rompecabezas[45], texto corrompido[46], o «uno de los más difíciles versos de todo Ester»[47]. Propiamente no es por razones de transmisión del texto hebreo[48], ni por la dificultad interna de su contenido ideológico, sino por el significado de una palabra *senît*[49]. La pregunta que muchos autores se hacen, la expresa en concreto y sin rodeos D. Barthélemy «¿Qué hace aquí una "segunda" reunión de doncellas"?»[50] Especulaciones y conjeturas se han hecho muchas, a pesar de esto aún no se ve una solución definitiva Así lo confiesan explícitamente algunos autores[51] e implícitamente, en la práctica, todos

A sabiendas de todo esto hacemos nuestra la propuesta que nos parece más probable Est 2,19a, y en mayor medida los dos versos 19-20, alude(n) a, o repite(n) motivos y pasajes anteriores (cf 2,8-11) Lo importante no es tanto descubrir estas asimilaciones y repeticiones, cuanto que son pretendidas[52] y por qué La señalización de una fecha o la referencia a un hecho conocido da consistencia a un relato, y aumenta su verosimilitud Tal vez no estuviera fuera del punto de vista del autor marcar

[44] Cf L B Paton *The Book*, 186 G Gerleman, *Esther*, 82, R E Murphy, *Esther*, 160

[45] Cf L B Paton, *The Book*, 187

[46] Cf A Barucq, *Esther*, 97, D R Dumm *Ester*, § 38 35, p 745

[47] C A Moore *Esther* (1971), 29

[48] No existen variantes en TM, pero los autores proponen correcciones al TM (cf BH³ y BHS, H Bardtke, *Das Buch*, 310, D Barthelemy, *Critique*, 578)

[49] Por lo demas esta palabra no tiene una trascendencia especial para el curso del relato Es mas una mera cuestion de forma, de estilo, que de contenido

[50] *Critique*, 578 Enumeracion de sentencias a este proposito pueden verse en L B Paton, *The Book*, 186-187, W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 54-55, C A Moore, *Esther* (1971), 29-30

[51] W Rudolph afirma «2,19a no ha encontrado todavia una explicacion aceptable» (*Textkritisches*, 89, cf C A Moore, *Esther* [1971], 29, R Gordis, *Studies*, 47)

[52] H Bardtke no duda en afirmar que «al autor le gusta la variacion, para que en las repeticiones que el cree necesarias, no se repitan las mismas formulaciones» (*Das Buch*, 308) Ver tambien W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 55 y R E Murphy, *Esther*, 160

un hito en este verso 19a, parecido al del v. 21a: «En aquellos días»[53]. Lo que sí parece razonable es que el v. 19a sirve de introducción a lo que sigue inmediatamente[54].

Defendemos, pues, que el contenido de v. 19a supone lo narrado en vv. 15-18: la elección y coronación de Ester como reina, e intenta reflejar la paz y el orden establecido de nuevo en la corte, que sigue la costumbre arraigada de recoger jóvenes nuevas para el harén del rey[55].

También pertenece ya a la vida normal de la corte el tráfico de las personas que entran y salen de Palacio. De Mardoqueo nos dice 2,19b que *estaba sentado a la puerta del rey*, bien sea porque desempeñaba algún oficio de no mucha importancia en Palacio[56] (cf. 2, 11), o porque pasaba largos espacios de tiempo ante «la puerta» de Palacio, como tantos otros ciudadanos ociosos y curiosos de la ciudad de Susa. De todas formas, la presencia de Mardoqueo ante *la puerta del rey* es necesaria para el desarrollo de los acontecimientos, como se verá en 2,21-23[57].

2,20a repite, casi con las mismas palabras, el verso 2,10. El significado último de esta orden de Mardoqueo a Ester de ocultar su origen sigue siendo el mismo que en 2,10: las exigencias de la trama argumental. Paradójicamente Mardoqueo aireará a todos los vientos su condición de judío (cf. 3,4-6).

El autor tiene interés especial en presentar a Ester como una prolongación de Mardoqueo dentro del Palacio real. De aquí la insistencia de la plena obediencia de Ester a Mardoqueo, *como cuando* era una niña y *vivía con él bajo su tutela*. Aún no se ha manifestado lo que Mardoqueo podrá hacer; el curso de los acontecimientos se encargará de darlo a conocer.

El texto hebreo, cuyo autor es sin duda judío y conoce el modo de pensar de su pueblo, no hace intervenir a Dios expresamente en los sucesos que relata. Su lugar, salvas las distancias, lo ocupa Mardoqueo. El autor griego de LXX se encargará de transformar el texto hebreo profano en un texto abiertamente religioso. Para él «el precepto de Mardoqueo» a Ester es el de «temer a Dios y cumplir sus mandamientos». En esta sentencia descubrimos un sorprendente parecido entre la manera de pensar del autor griego de LXX y la del segundo epiloguista del libro del Eclesiastés,

[53] Cf. L.B. Paton, *The Book*, 187-188: «La cláusula [19a] (está) introducida sólo con el propósito de dar la fecha de los sucesos». Ver también C.A. Moore, *Esther* (1971), 30 (como probable).

[54] Cf. H. Bardtke, *Das Buch*, 309; D.R. Dumm, *Ester*, § 38:35, p.745.

[55] Cf. W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 54; *Ester*, 19; y, en parte, también R. Gordis, *Studies*, 47.

[56] H.P. Rüger defiende que la expresión «a la puerta del rey» equivale a Palacio real o Corte (cf. *Das "Tor"*).

[57] Efectivamente, la vigilancia de Mardoqueo sobre Ester (2,11.20) y el descubrimiento del complot contra el rey (2,21-23) son motivos literarios más que suficientes para que el autor coloque a Mardoqueo permanentemente ante las puertas de Palacio.

que escribe: «En conclusión, después de oírlo todo: Teme a Dios y guarda sus mandamientos» (Ecl 12,13)[58], como si en ella se resumiera la esencia del judaísmo.

Pero la acción del libro de Ester continúa en 2,21-23.

4. *Mardoqueo descubre el complot contra el rey: 2,21-23*

Con la escena anterior parece que se ha agotado el relato sobre Ester; pero el asunto nuevo, en el que Mardoqueo va a jugar un papel central, abre una nueva vía, que no sabemos a dónde nos va a llevar, aunque el autor sí lo sabe.

En esta nueva perícopa descubrimos una vez más la intención del autor en la construcción concreta del relato del libro. Mardoqueo está en el lugar adecuado, donde se fragua el intento de eliminar al rey. Enterado del complot, lo comunica al rey por medio de Ester, y el rey se salva de una muerte segura. Aparece, pues, Mardoqueo como el gran bienhechor del rey y el hecho se consigna en los anales del reino. Parece incomprensible que a Mardoqueo no se le remunere por este servicio, pero la razón última de esta manera de proceder la conoceremos más adelante, en 6,1-3[59].

2,21 En aquellos días Mardoqueo estaba sentado a la puerta del rey. Bigtán y Teres, dos eunucos reales, del cuerpo de centinelas, estaban airados e intentaron echar mano al rey Asuero.
22 El asunto fue conocido por Mardoqueo y se lo comunicó a Ester, la reina, y Ester se lo dijo al rey en nombre de Mardoqueo.
23 Fue investigado el asunto y descubierto. Los dos fueron ahorcados y el suceso fue escrito en las crónicas en presencia del rey.

21 «del cuerpo de centinelas»: lit. «de los guardianes del umbral». «e intentaron»: lit. «y buscaron».

23 «fueron ahorcados»: lit. «fueron colgados de un madero». «el suceso fue escrito»: lit. «fue escrito». «en las crónicas»: lit. «en el libro de los asuntos del tiempo (de los días)».

21. El episodio comienza con la expresión propia del tiempo indeterminado: *en aquellos días* (cf. 1,2), que remite a los acontecimientos narrados inmediatamente antes. De hecho se supone ya la elevación de Ester al trono (v. 22)[60]. Entre los expertos se ha discutido, tal vez demasiado, sobre el significado exacto de que Mardoqueo estuviera sentado a la puerta de

[58] Ver nuestro comentario a este pasaje en *Eclesiastés o Qohélet*, Estella (Navarra) 1994, pág. 420.

[59] En *Adición A*, 12-16 se describe el complot, pero con algunos detalles que no están en TH.

[60] Cf. H. Bardtke, *Das Buch*, 311.

Palacio (cf. 2,19)[61]. Lo cierto es que en este momento de la narración Mardoqueo está *a la puerta del rey* no por casualidad, sino porque así lo ha querido el autor del relato, para que sea testigo cualificado de lo que va a suceder.

Los nombres de los dos centinelas: *Bigtán* y *Teres* (cf. 6,2)[62], dan al relato viveza y, tal vez, mayor credibilidad[63]. Estos eunucos formaban parte del cuerpo de guardia más selecto, al que se confiaba la custodia personal del rey. *Estaban airados*: el texto hebreo no nos dice por qué *estaban airados*[64]. Intentar *echar mano al rey* no puede significar sino «intentar eliminarlo» como se deduce de la reacción de Mardoqueo, de Ester y del proceso que incoa el rey (v. 23)[65]. Las conspiraciones contra los reyes y gobernantes, tramadas en los medios cortesanos, es por desgracia de lo más corriente en la historia de todos los pueblos[66].

22. Mardoqueo descubre el complot. ¿Cómo llega a enterarse de él? El autor quiere dar a entender por el lugar que hace ocupar a Mardoqueo, que éste oye la conversación de los dos eunucos conspiradores, aunque, en realidad, «la puerta del rey no sea un lugar adecuado para tramar un complot»[67]. Mardoqueo, en seguida, lo pone en conocimiento de Ester[68]. *Y Ester se lo dijo al rey*, sin que se nos diga tampoco el modo cómo sucedió[69]. En v. 20 veíamos que Ester obedecía en todo a su padre adoptivo; ahora aparece de nuevo Ester, *la reina*, como portavoz del mismo Mardoqueo ante el rey[70].

[61] Ver el comentario correspondiente R Gordis afirma que la sentencia «que se le aplica a Mardoqueo varias veces en el libro, indica su función de juez u oficial menor en la corte persa antes de su elevación a la categoría de visir» (*Religion*, 384, cf también *Studies*, 47-48)

[62] LXX omite los nombres

[63] Así H Bardtke, *Das Buch*, 312

[64] El texto griego, además de cambiar el verbo *airarse* (*qasap*) por el de *atormentarse*, añade la causa de su estado de ánimo, y traduce midrásicamente «se atormentaban porque Mardoqueo progresaba» (cf G Gerleman, *Esther*, 84)

[65] LXX lo dice explícitamente en v 22 Ester «manifestó al rey lo relativo a la conspiración»

[66] En el pueblo de Israel cf 1 Re 15,27, 16,19s, 21,23, en Damasco 2 Re 8,15, en Asiria 19,37 El mismo rey Jerjes será víctima de un complot (cf Diodoro Siculo, XI,69,1-2, Ctesias, *Persica*, 29)

[67] L B Paton, *The Book*, 191 Estos detalles no impiden al autor construir su relato literario

[68] Para salvar la dificultad de la comunicación entre Mardoqueo y la reina Ester, C A Moore hace caer en la cuenta que del TM no se deduce que Mardoqueo hablara personalmente en el haren con Ester, sino que «se lo comunicó» (cf *Esther* [1971], 31) El cómo queda en el aire y es asunto que no preocupa al autor, al tratarse de un relato puramente literario Como en el caso de la comunicación entre Ester y el rey

[69] H Bardtke apunta la contradiccion entre la fácil comunicación con el rey, que supone el relato de Est 2,22, y las rigidas normas del protocolo, vigentes en la corte aqueménida según 4,10-11 Pero el cree, no sin cierta ironía, que «la contradicción se soluciona probablemente, al suponer que la comunicacion tiene lugar en una noche de amor con el rey» (*Das Buch*, 312-313)

[70] El texto hebreo habla de *el asunto* (*haddābar*), al referirse a la maquinación de los dos eunucos (v 21), LXX le pone nombre propio al *asunto*, llamándolo «la conspiracion»

23. La reacción en la corte fue inmediata: se ordenó abrir una investigación sobre *el asunto*, y salió a la luz la conjura. Naturalmente el que ordena la investigación y llega al conocimiento de los hechos es el más interesado, el rey. Sin embargo, del rey no se habla en el proceso. Al parecer, el autor no quiere que nadie quite protagonismo a Mardoqueo; por esta razón el texto hebreo está en pasiva y en forma impersonal[71]. Probada la culpabilidad de los dos eunucos, *los dos fueron ahorcados*[72].

La consignación por escrito del suceso, además de ser costumbre entre los reyes orientales dejar testimonio escrito de los sucesos más importantes en los Anales del reino, en nuestro caso es necesaria para la trama central del relato, como se confirma en 6,1-2[73].

CAPÍTULO III

Comienza la acción, propiamente dicha, del libro de Ester: lucha a muerte entre Amán y Mardoqueo, entre Amán y el pueblo judío. Amán, primer ministro del rey Asuero, es el verdadero antagonista de Mardoqueo y el enemigo por antonomasia del pueblo judío; Mardoqueo se representa a sí mismo y al pueblo judío, al que implica siniestramente en su enfrentamiento personal con Amán.

Además de estos dos personajes gigantes, abiertamente enfrentados entre sí, aparecen en este capítulo tercero el rey Asuero, persona sin carácter, juguete de unos y de otros en la lucha palaciega por el poder; una legión de personajes secundarios, que cumplen sus funciones en la corte o fuera de ella: los príncipes de la corte, los sátrapas, gobernadores y jefes a lo ancho y largo del Imperio, los servidores, secretarios y funcionarios reales, los ciudadanos innumerables y sin nombre del reino en general y de la ciudad de Susa en particular, y, de una manera especial, el pueblo judío, cercano y lejano, sobre el que pende como una espada de Damocles una sentencia de muerte. Ester, sin embargo, no aparece entre tanta gente principal y secundaria.

El capítulo se puede dividir en dos partes principales: 1. Elevación de Amán a la categoría de primer ministro o visir del rey y enfrentamiento

[71] El texto griego de LXX es bien explícito a este respecto «El rey interrogo a los dos eunucos y los ahorcó» Se cambia, por tanto, la orientación original del autor hebreo

[72] Esta version esta mas conforme con el texto que «fueron empalados», versión de P Haupt (cf *Critical*, 122 [26]), aunque muchos condenados sufrieran el empalamiento en tiempo de los aquemenidas (cf Herodoto, *Historias*, III,159)

[73] Como de costumbre el texto LXX completa midrásicamente la nota escueta del texto hebreo, haciendo intervenir al mismo rey para gloria de Mardoqueo, dice «Y ordeno el rey registrar (por escrito) para recuerdo, en la biblioteca real, sobre los buenos sentimientos de Mardoqueo, como reconocimiento»

entre Amán y Mardoqueo (3,1-6), 2 Maquinación de Aman para exterminar a Mardoqueo y a su pueblo, el pueblo judío (3,7-15)[1]

1 Elevacion de Aman y enfrentamiento con Mardoqueo 3,1-6

Por primera vez aparece en escena Amán, el villano y antagonista de toda esta historia Es el favorito del rey, por lo que es elevado al puesto más alto después del rey Amán y Mardoqueo se enfrentan, al parecer, por razones personales, pues Mardoqueo, el judío, se niega a reverenciar en público a Amán, enemigo de los judíos Las fatales consecuencias de esta animadversión mutua afectarán también al pueblo de Mardoqueo, al pueblo judío

3,1 Después de estos acontecimientos el rey Asuero engrandeció a Amán, hijo de Hamdatá, el Agagita Lo elevó y puso su sitial por encima de todos los príncipes, sus compañeros
2 Y todos los servidores del rey que estaban en la puerta de Palacio rendían homenaje a Amán doblando la rodilla, porque así lo había ordenado el rey, pero Mardoqueo no hincaba la rodilla ni se prosternaba

3 Y le preguntaron los servidores del rey que estaban en la puerta de Palacio ¿Por qué desobedeces la orden del rey?

4 Y como se lo decían día tras día sin que les hiciera caso, informaron a Amán para ver si tenían valor las palabras de Mardoqueo, pues les había dicho que él era judío

5 Vio Amán que Mardoqueo no hincaba la rodilla ni se prosternaba ante él, y montó en cólera
6 Pero no se contentó con echar mano sólo a Mardoqueo, como le habían informado acerca del pueblo de Mardoqueo, intentó Amán exterminar a todos los judíos, el pueblo de Mardoqueo, que había en el imperio de Asuero

1 «sus compañeros» lit «que (estaban) con el»

2 «de palacio» lit «del rey» «rendian homenaje a Amán doblando la rodilla» lit «se arrodillaban y se prosternaban ante Aman»

3 «le preguntaron» lit «dijeron a Mardoqueo» «en la puerta de Palacio» lit «en la puerta del rey»

4 «Y como se lo decian» lit «Y sucedio que al decirselo» «sin que les hiciera caso» lit «y no los escuchase»

[1] Sobre la division de Est 3 pueden consultarse M Haller, *Esther*, 123-125, H Bardtke, *Das Buch*, 314 318, W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 58 63, *Ester*, 19-21, E Wurthwein, *Esther*, 182 183, G Gerleman, *Esther*, 90, R E Murphy *Esther*, 161 162

5 «Vio Aman» lit «Y vio Aman» «monto en colera» lit «se lleno Aman de colera»

6 «Pero no se contento» lit «Y desdeño a sus ojos»

3,1 El capítulo tercero de Ester comienza con las mismas palabras que Est 2 *Después de estos acontecimientos*, lo que indica que estamos ante el inicio de una nueva perícopa, el contenido del nuevo capítulo lo va a confirmar. A pesar de la fórmula empleada, al autor no le interesa reseñar fielmente la sucesión temporal de los sucesos, sino más bien poner de relieve literariamente el contraste entre lo que lógicamente se espera. el premio a Mardoqueo por los servicios prestados al rey, y lo que realmente se relata la exaltación del que va a ser en el relato su verdadero antagonista, Amán, «enemigo de los judíos» (3,10), y hasta ahora un perfecto desconocido

Con la entrada en escena de Amán la acción adquiere una tensión dramática en grado extremo, que se traducirá en amenaza permanente de violencia y de muerte Si el rey engrandece y eleva tanto a Amán que lo coloca junto a sí, *por encima de todos los príncipes, sus compañeros*, como su visir o primer ministro, es señal evidente de que Amán pertenece a la más alta nobleza medo-persa (cf. 6,9-10)[2], como parece confirmar el nombre de su padre, Hamdatá Según W Dommershausen, Hamdatá significa «don de Humman», dios supremo del antiguo Elam[3]

Si es oscuro el origen del nombre Amán, no lo es menos el apelativo *Agagita* Dos son las explicaciones más verosímiles que los autores dan de por qué a Amán se le llama *el Agagita* 1ª porque procede de un supuesto lugar de Media, llamado Agag[4], y 2ª porque está relacionado con Agag, rey de Amalec, el primer pueblo con el que lucha Israel a la salida de Egipto en el desierto (cf Ex 17,8-16; Dt 25, 17-18) Sin embargo, la relación de descendencia o parentesco no puede tomarse en serio; se trata más bien de una relación simbólica o puramente literaria El nombre de Agag suscita en la mente de todo israelita la figura de Agag, rey de Amalec, sobre el que pendía una amenaza de aniquilación (cf. Ex 17,14-16 y Dt 25,19) Amenaza que de hecho se cumple en tiempo del rey Saúl (cf. 1 Sam 15) Amán, el Agagita, es, pues, «símbolo y tipo del enemigo de los judíos»[5]. H

[2] Cf J Schildenberger, *Das Buch*, 69 W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 58 Sobre el origen del nombre *haman* (Aman) discuten los expertos sin aclararse demasiado Unos dicen que es elamita (asi R Stiehl en *Das Buch*, 11, que aduce a J Duchesne-Guillemin, y a P Jensen), otros que es persa (ver J Schildenberger, *Das Buch*, 31, E Wurthwein, *Esther*, 182)

[3] *Die Estherrolle*, 58 cf tambien H S Gehman, *Notes*, 326, H Bardtke, *Das Buch*, 315, E Wurthwein, *Esther*, 182

[4] Asi, por ejemplo, L Soubigou, *Esther*, 633a, A Barucq, *Esther*, 98, H Buckers, *Das Buch*, 345 E Würthwein sugiere que Agag bien podria pertenecer a una familia de magnates persas (cf *Esther*, 182)

W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 59 Asi como Saul y Agag, representantes de dos pueblos enemigos, se enfrentaron y lucharon a muerte, asi tambien Mardoqueo, el benjaminita (Est 2,5), y Aman, *el Agagita*, se enfrentaron cara a cara, resueltos a llegar hasta el extremo de la muerte (cf C C Torrey, *The Older*, 13 B W Jones, *Two* 178)

Bardtke interpreta la variedad en los textos griegos: Βουγαῖος (G) y Γωγαῖος (*L*), como señal de que «este nombre [*el Agagita*] fue conocido como símbolo»[6].

2-4. La elevación de Amán al segundo puesto del reino, detrás solamente del rey, lleva consigo la obligación en los inferiores de prestarle reverencia (hincar la rodilla y/o prosternarse en tierra) según el protocolo de la corte real: *Así lo había ordenado el rey*[7]. Los servidores de Palacio conocían muy bien las costumbres y el protocolo de la corte; por esto *rendían homenaje a Amán doblando la rodilla,* sin que ello supusiera para ellos una humillación especial. *Pero Mardoqueo,* que solía estar a las puertas de Palacio (cf. 2,19.21), *no hincaba la rodilla ni se prosternaba* ante Amán. Mardoqueo no disimulaba su actitud altiva y, probablemente, despectiva. Los funcionarios reales, que *servían en la puerta de Palacio,* lo advirtieron y muy extrañados por el gesto desafiante de Mardoqueo quisieron conocer la causa por la que no obedecía *la orden del rey.*

Mardoqueo no sólo se mostraba altanero y despectivo con Amán, sino también con sus iguales, los servidores del rey, pues a sus requerimientos razonables ni siquiera les hacía caso. Ellos, sin embargo, reiteraban *día tras día* la misma pregunta, y sólo consiguieron una confesión: *que él era judío.* No debieron de quedarse muy satisfechos con esta enigmática respuesta, puesto que lo delataron directamente ante Amán, tal vez un tanto despechados por el orgullo que demostraba también con ellos. ¿Qué valor y sentido tenían las palabras desafiantes de Mardoqueo? ¿Acaso el ser judío estaba por encima del protocolo de la corte y de lo que había ordenado el rey? Nosotros sabemos que también era costumbre entre los judíos postrarse en tierra ante personas venerables por su cargo o virtud, para mostrar así el respeto y la deferencia debidos, en la corte o fuera de ella (cf. 1 Re 1,23; 2,19; 2 Re 4,37).

El ser judío no eximía, por tanto, a Mardoqueo de la obligación de prestar el homenaje correspondiente a su superior[8]. Las razones son más bien de orden literario y personal. El autor quiere dejar bien claro, ya desde el primer momento en que Amán y Mardoqueo se encuentran frente a frente, que son antagonistas irreconciliables. Mardoqueo no puede mostrar la más pequeña debilidad ante su adversario, como es postrarse ante él. A esto se une un fuerte sentimiento de orgullo que ve en la pos-

[6] *Das Buch,* 315, cf D J A. Clines, *The Esther,* 197-198 nota 7, K H Jobes, *The Alpha-Text,* 124

[7] Herodoto atestigua esta forma de protocolo y saludo entre los persas «Si los que se encuentran son del mismo rango . se besan en la boca, si uno es algo inferior, se besan en las mejillas, pero, en el caso de que uno sea más vulgar, reverencia al otro postrándose» (*Historias,* I,134), ante el rey, naturalmente, todos se prosternaban (cf *Historias,* III,86, VII,100)

[8] J T Milik lo expresa claramente: «La prosternación exigida, gesto de consideración con el superior, de suyo no tenía nada que pudiera chocar a un semita, a un judío» (*Les modeles,* 381)

tración una humillación[9]. Mardoqueo no quiere ceder en ello ni un ápice y no precisamente por razones de orden religioso[10]. El lector judío se identificaría de buen grado con la altiva actitud de Mardoqueo ante su enemigo mortal, Amán, porque Mardoqueo ya es símbolo de lo judío ante las vejaciones y dificultades del mundo en torno.

5-6. Avisado Amán de la actitud de Mardoqueo hacia su persona, vio con sus propios ojos que el orgulloso Mardoqueo *no hincaba la rodilla ni se prosternaba ante él.* Herido en lo más vivo de su orgullo, reaccionó airada y violentamente, montando en cólera. Pero en su furor fue más allá de lo razonable: no sólo se propuso quitar de en medio, eliminar a Mardoqueo[11], sino que involucró en el mismo destino al pueblo de Mardoqueo, a todos los judíos del Imperio de Asuero. Por este hecho se confirma la tesis de que Mardoqueo es símbolo del pueblo judío. Sin embargo, no deja de ser una flagrante injusticia que por la actitud de uno todo el pueblo esté amenazado de muerte. El drama adquiere rasgos de tragedia y el autor va a explotar al máximo esta tensión que mantendrá al lector altamente interesado en el desarrollo ulterior de los acontecimientos.

2. *Maquinación de Amán contra Mardoqueo y el pueblo judío: 3,7-15*

Ya en 3,6 han quedado patentes las más íntimas intenciones de Amán: eliminar a Mardoqueo, el judío, y al pueblo judío en su totalidad. En esta segunda parte del capítulo tercero de Ester se expone con todo detalle el maquiavélico plan que Amán ha ideado para llevar a término su criminal propósito: Amán se gana arteramente la confianza del rey; conseguida la autorización real, pone en marcha la máquina estatal, casi perfecta, de correos y comunicaciones. Al final del capítulo la respiración queda en suspenso: todo está preparado para el día de la matanza; el plazo, sin embargo, es demasiado largo. ¿Qué sucederá en el intervalo?

3,7 El mes primero, es decir, el mes de Nisán; el año doce del rey Asuero, se echó el *pur* o la suerte ante Amán por días y por meses. Y la suerte cayó el día trece del mes doce que es el mes de Adar.

[9] Cf W Dommershausen, *Die Estherrolle,* 62, *Ester,* 20a Es el mismo sentimiento de raza que los griegos experimentaban, los cuales, según Jenofonte, «no se postran ante ningún hombre como señor, sino sólo ante los dioses» (*Anábasis,* III,2,13, cf Herodoto, *Historias,* III,86, J T Milik, *Les modeles,* 381)

[10] Por verdaderos motivos religiosos Daniel y sus compañeros se negaron a obedecer las órdenes del rey (cf Dan 1,8, 3,12, 6,14), no así Mardoqueo en el texto hebreo Más adelante en las *Adiciones* griegas Mardoqueo justificará su actitud negativa por razones puramente religiosas (cf C 5-7), no por orgullo personal, lo que ya es bastante elocuente

[11] El TH utiliza la misma expresión *echar mano a,* que cuando da cuenta del complot de los dos eunucos (cf 2,21), con ella se expresa la intención última de aniquilar a Mardoqueo (al rey)

8 Dijo Amán al rey Asuero Hay un pueblo, disperso y diseminado entre los pueblos en todas las provincias de tu imperio tienen leyes diferentes de los demás y no cumplen los decretos del rey Al rey no le conviene tolerarlos
9 Si al rey le parece bien, que se decrete su exterminio y yo entregaré diez mil talentos de plata a los encargados, para que los ingresen en el tesoro del rey

10 Se quitó el rey el anillo de su mano y lo dio a Amán, hijo de Hamdatá, el Agagita, enemigo de los judíos,
11 diciéndole la plata sea para ti y con el pueblo haz lo que mejor te parezca

12 Fueron llamados los secretarios del rey el día trece del primer mes y se escribió, tal como había ordenado Amán, a los sátrapas del rey, a los gobernadores de cada provincia y a los jefes de cada pueblo, a cada provincia según su escritura y a cada pueblo según su lengua. En nombre del rey Asuero estaba escrito y sellado con el sello real

13 Los correos llevaron cartas a todas las provincias del rey para destruir, matar y exterminar a todos los judíos jóvenes y viejos, niños y mujeres, el mismo día, el día trece del mes doce que es el mes de Adar, y para despojarlos de su bienes

> Ad.B

14 Una copia de la carta se daría como decreto en cada provincia, publicada a todos los pueblos, para que estuvieran preparados para aquel día

15 Los correos partieron veloces por orden del rey El edicto fue promulgado en la acrópolis de Susa, mientras, el rey y Amán banqueteaban, y la ciudad de Susa estaba consternada

7 «por dias y por meses» lit «dia por dia y mes por mes» «Y la suerte cayo el dia trece del mes doce» El TH tiene solamente «el doce», se cree que es defectivo por homoioteleuton, en parte se completa con LXX [que, a su vez, tiene «el dia catorce»] y con v 13, ver tambien 8,12 y 9,1 17 (cf BH, BHS, M Haller, *Esther*, 124, C C Torrey, *The Older*, 19-20 nota 9, H Bardtke, *Das Buch*, 315, W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 61, *Esther*, 21a, C A Moore, *Esther* [1971], 33) D Barthelemy no está conforme con las correcciones y defiende la lectura de LXX «el dia catorce» (cf *Critique*, 578-580)

8 «tienen leyes diferentes de los demas» lit «sus leyes distintas de todos los pueblos»

9 «se decrete su exterminio» lit «se escriba para destruirlos» «a los encargados» lit «en manos de los encargados»

10 «el anillo» lit «su anillo»

11 «diciéndole» lit «y dijo el rey a Aman» «sea para ti» lit «sea dada a ti» «lo que mejor te parezca» lit «como mejor a tus ojos»

12 «fueron llamados» lit «y fueron llamados» «gobernadores de» lit «gobernadores que habia al frente de»

13 «los correos llevaron cartas», en pasiva «fueron enviadas cartas por medio de los correos» «jovenes y viejos» lit «desde el joven al viejo»

15 «banqueteaban» lit «se entregaban a beber»

3,7-15 El desarrollo de la acción, desde la idea aniquiladora de Amán hasta la puesta en marcha de los poderes de muerte del poderoso Imperio Aqueménida, literariamente está bien conseguido fluido diálogo al principio entre el visir y el rey, utilización de gestos simbólicos por una y otra parte (entrega del anillo y de la plata), rápida ejecución de los decretos reales y de su divulgación en el ancho Imperio

7 Sin embargo, en este conjunto el verso 7 parece que desentona Son muchos los autores que han encontrado en 3,7 muchas anomalías, por lo que lo han considerado una interpolación su presencia rompe el paso natural del verso 6 al 8, el tema del *pur* o de las suertes no es necesario para entender lo que sucede en el resto de la perícopa y sí parece relacionado con la explicación de la fiesta de los *Purim*, de que se hablará en 9,20-32 (ver especialmente 9,24 y 26), y que es secundaria en Ester, como veremos al tratar de ella[12]

El mes primero, el mes de Nisan. según el calendario babilonio comienzo del año y de la primavera (marzo/abril)[13] Todo judío sabía que la fiesta por excelencia de la liberación del pueblo de Israel se celebraba en el plenilunio del mes de Nisán, es decir, el día 15 (desde el caer de la tarde del 14 al caer de la tarde del 15)[14]. Paradójicamente la fecha de la liberación de un pueblo se convierte en la fecha de su destrucción ¿Lo había imaginado así Amán, el enemigo mortal de los judíos? La intencionalidad del autor parece manifiesta

El año doce: En todo el relato las fechas son intencionadas, no porque el autor esté interesado en fijar la objetividad histórica, sino porque utiliza los números con valor simbólico[15] El número doce ciertamente tiene valor de plenitud en la tradición israelita literaria y popular[16]

Se echó el pur o la suerte: El autor utiliza, al parecer a sabiendas, una fórmula equívoca. ¿Quién es el sujeto de la acción de echar el *pur* o la suer-

[12] Creen que 3,7 es un verso interpolado y, de una u otra manera, relacionado con la fiesta de *Purim* muchos expertos, pueden consultarse como adelanto de los que mas adelante citaremos a L Soubigou, *Esther*, 636d, C C Torrey, *The Older* 20, A Barucq, *Esther*, 99, H Ringgren, *Das Buch*, 387, H Bardtke, *Das Buch*, 243 318, R de Vaux, *La fiesta*, 646, E Wurthwein, *Esther*, 166, D R Dumm, *Ester* § 38 36, pag 746, G Gerleman, *Esther* 93, B S Childs, *Esther*, 599-600

[13] Cf R de Vaux, *Instituciones* [I,12,3] 255-259

[14] Sobre los problemas relacionados con las fiestas de la Pascua y de los Azimos vease R de Vaux, *Instituciones*, [II,17,1], 610-620

[15] Sobre este valor simbólico ya hemos hablado en el comentario a Est 2,16

[16] Cf S Barbaglia, *Il messaggio*, 275

te? [17] ¿Un adivino, un mago, un sacerdote? El relato esta desprovisto de sentido religioso y mágico, se trata, pues, de la accion puramente profana de señalar un dia del año que comienza, eliminando por sorteo dia tras día, hasta llegar a un mes y un dia apropiado No se nos dice el metodo empleado para el sorteo [18] Sobre el término *pur*, cuyo significado nos lo da el texto *la suerte*, parece que se ha llegado a un acuerdo entre los expertos sobre su origen *pur* no es palabra hebrea, sino préstamo extranjero, proviene del acadico *puru* [19]

Aman quiere señalar con toda precisión, por medio del *pur*, la fecha «para destruir en un solo día la raza de Mardoqueo», como reza el texto griego LXX *Y la suerte cayo el dia trece del mes doce que es el mes de Adar* En el Oriente Antiguo el número trece era infausto, número de mala suerte (como lo es entre nosotros tambien para muchos supersticiosos) En buena lógica el día que buscaba Amán no podía ser sino un trece, ademas, del último mes del año, que en este contexto hace juego por antítesis con el inicio del verso «el mes primero» Así, pues, Amán cuenta nada menos que con once meses para planificar bien el exterminio de todos los judíos Sin embargo, se pone de inmediato manos a la obra

8-9 En estos versos se resume el discurso de Amán ante el rey en contra de los judios Lo que Aman pretende conseguir del rey es poder llevar a cabo lo que se ha manifestado en v 6 el exterminio de Mardoqueo y de todos los judíos residentes en el Imperio Para ello Amán manipula al rey que no conoce por si mismo lo que sucede en su reino, falsea la realidad describiendo a un pueblo sin nombre, enemigo del rey y del Imperio, al que lógicamente hay que destruir El lector sabe que Aman se refiere al pueblo judio, *pueblo disperso y diseminado* entre los pueblos del inmenso Imperio aqueménida «desde la India hasta Etiopía» (1,1), es decir, el pueblo judio de la diáspora de oriente a occidente El autor pone en boca de Amán las principales acusaciones que se repetían en tiempo helenistico en contra de los judíos, como individuos y como pueblo Estas acusaciones, falsas en general, se repiten una y otra vez, sin matizar en absoluto aspectos admitidos por la misma legislación general central, como es el respeto por las costumbres de los mayores que no estén abiertamente en contra de la convivencia pacífica (cf Dan 3,8-12, Judit 12,2, Sab 2,14-15, 3 Mac

[17] A Barucq hace caer en la cuenta de que «no se nos dice en hebreo quien echo las suertes ni con que fin ni en que dia del mes de Adar cayo la suerte El redactor del texto griego [LXX] se ha dado cuenta del laconismo exagerado del hebreo anade que Aman hizo un decreto el ano doce del rey, que el echo las suertes para perder la raza de Mardoqueo y que la suerte cayo el dia 14° del mes que es Adar» (*Esther* 99)

[18] La costumbre de echar las suertes es comun a todos los pueblos Para el Antiguo Testamento vease J Lindblom, *Lot Casting in the Old Testament* VT 12 (1962) 164-178

[19] El articulo de referencia obligada es el de J Lewy, *Old Assyriam puru um and purum*, al que todos los autores se remiten despues de el (1939), cf A Bea, *De origine*, 199, V Christian, *Zur Herkunft*, 36 H Ringgren, *Das Buch*, 387 W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 61, *Ester* 21a, E Wurthwein, *Esther* 171 G Gerleman *Esther* 94

3,3-7 18-24, y, especialmente, la *Adicion* de Est B 4-5) [20] Si en el reino de Asuero existe un pueblo con las caracteristicas que refiere Aman, y que aumenta el *Texto A* «un pueblo guerrero y desobediente», «reconocidos en todas las naciones como malos», naturalmente *al rey no le conviene tolerarlos*, pues siempre serán un peligro para la estabilidad del reino y para la integridad del mismo rey Por esto Aman propone al rey medidas de choque, radicales, urgentes

Si al rey le parece bien fórmula de cortesía para ganarse la voluntad del rey, pero que suena como una burla en boca de Aman, pues lo que busca es su satisfacción personal en la humillación y destrucción de su enemigo particular, no el bien del rey o del reino Aman propone abiertamente el *exterminio* de ese pueblo fantasma, que es el judio, y la confiscacion general de todos sus bienes, con los que las arcas del rey se llenarán, pues ofrece ya de antemano una suma fabulosa de diez mil talentos [21] Por desgracia el pueblo judio ha sufrido muchos y graves pogromos a través de la historia, nuestro siglo XX en su primera mitad ha sido testigo de los más horribles y espantosos, los causados por el nazismo y el comunismo soviético

10-11 Respuesta del rey a su visir Amán El rey da por bueno lo que le comunica su favorito Con el gesto de quitarse el anillo y de entregárselo a Aman, éste queda investido de la potestad delegada del rey, ya que el anillo, con el que se sellaban los documentos oficiales, simboliza el poder máximo del rey (cf Gén 41,42, Est 8,2) El acto de gran valor jurídico requiere que Amán aparezca con la maxima solemnidad posible, con su apellido (*hijo de Hamdata*) y su apelativo (*el Agagita*), que le identifiquen sin equivocos Por si habia dudas, se le añade un segundo apelativo el *enemigo de los judios* (cf 8,1 y 9,10)

Después de los gestos del rey vienen las palabras (v 11) Probablemente lo relativo a la plata es puro formalismo, pero si no lo es, y Amán puede quedarse con el dinero confiscado a los judíos, el autor implícitamente está adelantando un contraste entre el proceder criminal e injusto de Aman y el gesto edificante de los judíos, que no cogieron el botín de los enemigos (cf 9,10 15-16), aunque tenían todo el derecho para hacerlo (cf 8,11) A Amán, sin embargo, lo que le interesaba era poder disponer a su antojo de la vida de los judíos, lo que consiguió del rey con sus artimañas *Con el pueblo haz lo que mejor te parezca* Via libre para la matanza de los judíos Como todo está pensado y programado, Amán se vale de la perfecta organización del Imperio persa en la administración y ejecución de los asuntos de Estado

[20] Cf A Barucq, *Esther*, 100 H Bardtke *Das Buch* 319

[21] Es inutil buscar correspondencias entre los talentos antiguos (¿de oro? ¿de plata?) y la moneda actual Sobre el tema cf O R Sellers, *Weights and Measures* Interpr Dict Bible IV (Nueva York 1962), 830 831 [828a-839a] C A Moore, *Esther* (1971) 39

12-13. En estos dos versos entran en acción dos estamentos de funcionarios, muy señalados en la administración de los persas: *los secretarios* o notarios del reino y *los correos*. Los primeros se encargaron de redactar un documento oficial, según las indicaciones de Amán. Como en todo documento legal bien hecho, también en éste debe constar la fecha, los destinatarios, el asunto, la firma y el sello real como remate.

La fecha del documento es *el día trece del primer mes*, es decir, Nisán. Por primera vez aparece esta fecha, fatídica (día trece) para los judíos, la antevíspera de la fiesta de la Pascua. *Los destinatarios* son enumerados según su categoría de mayor a menor. En primer lugar *los sátrapas*, que presidían una gran región del Imperio, compuesta por varias provincias; en segundo lugar *los gobernadores*, cada uno al frente de una provincia [22]; y, por último, *los jefes de cada pueblo* u oficiales subordinados a los gobernadores [23].

Sobre la variedad de escrituras y lenguas repetimos lo que escribimos al comentar Est 1,22: era tal la variedad de lenguas y dialectos en el Imperio «que prácticamente era imposible que el rey pudiera emplearlas todas en sus cartas oficiales. Es una exageración del autor lo de la escritura de cada provincia y la lengua de cada pueblo. Los documentos oficiales se traducían oralmente a las lenguas de los lugares de destino (cf. Esd 4,11-22; 5,6-17; 6,2-12; 7,11-26)» [24].

El asunto o contenido lo expresa el autor en v. 13, y es lo que de verdad interesa al instigador de todo este montaje, Amán, nunca mejor dicho enemigo mortal de los judíos. Las cartas comunican a los destinatarios, ya mencionados, que deben estar preparados *para destruir, matar y exterminar a todos los judíos*. Acumulación significativa de verbos activos que implican aniquilación, eliminación material del mapa de los odiados judíos. Y, para que no quede la menor duda, subraya otra vez con cuatro términos, en parte polares, la totalidad de los judíos: *jóvenes-viejos, niños-mujeres*. La matanza tendrá lugar en todo el Imperio un *mismo día, el trece del mes doce, el mes de Adar*, exactamente once meses después de la redacción del documento (cf. vv. 12 y 7). Los bienes de los judíos deberán ser confiscados. De esta manera se aplacará la cólera de Amán (v. 6), herido en su orgullo, y se llenarán las arcas del Estado y las suyas propias.

El documento oficial, *escrito en nombre del rey*, aunque dictado por el odio de Amán, está *sellado con el sello del rey*, que está en posesión de Amán, porque el rey se lo había entregado (cf. v. 10). Este sello garantizaba el contenido del documento y le daba fuerza de ley.

[22] Según 1,1 son 127 las provincias de que consta el inmenso Imperio de Asuero, desde la India a Etiopía. Ver también lo que en 1,1 decimos a propósito de los *sátrapas*.

[23] Así, por ejemplo, L.B. Paton, *The Book*, 208.

[24] Cf. B.W. Jones, *Two*, 179 nota 17.

Los correos se encargarán de llevar el documento lacrado a su destino como cartas oficiales [25].

14-15. El verso 14 deja constancia de la práctica ordinaria administrativa y judicial, como se realizaba entre los persas. Los correos llevaban tantas copias de los decretos reales como eran los destinatarios. Ya en destino se hacían públicos los decretos del modo y manera convenientes a cada lugar. Dado que la inmensa mayoría del pueblo no sabía leer, los documentos tenían que ser divulgados por medio de la lectura en lugares públicos (cf. Esd 4,23). Era de todo punto necesario que las gentes de todos los pueblos del Imperio fueran bien informados de los decidido por el rey, *para que estuvieran preparados para aquel día* funesto para el pueblo judío.

El verso 15 es como el colofón y resumen de la perícopa 3,7-15. *Los correos*, de hecho, *partieron veloces por orden del rey*, por lo que se aseguraba que en poco tiempo todos los súbditos del Imperio, aun los más alejados, estuvieran adecuadamente informados de la orden de exterminio de los judíos. El primer lugar donde se promulgó el edicto real fue el de la residencia del rey, *la acrópolis de Susa*; pero también *la ciudad de Susa*, donde vivía el pueblo, tuvo noticia inmediata del contenido del decreto.

El autor cierra el capítulo con un contraste pretendido: el rey y Amán se sientan alegremente a beber, a banquetear, mientras que la ciudad de Susa, el pueblo, lamenta tristemente la orden del rey. Como escribe L.B. Paton: «Aquí el autor transmite al pueblo sus propias emociones» [26], como sucederá cuando cambie la fortuna (cf. 8,15-17).

ADICIÓN B

La *Adición B* desvela el contenido literal del «documento» o de «las cartas» de que se hace mención en el texto hebreo de Est 3,12-13: *ésta es la copia de la carta* (B,1).

Sabemos que el texto griego es posterior al TH. Efectivamente, como escribe san Jerónimo a propósito de B,1-7: «Lo que sigue estaba colocado en el volumen donde está escrito "y los despojaron de sus bienes o patrimonio" [3,13], que encontramos sólo en la edición corriente», es decir, en la vulgata edición en griego. Ya dijimos en la Introducción general que la

[25] En la historia de las comunicaciones son famosos los correos persas como constata Herodoto en *Historias*, VIII,98 (el texto puede verse en el comentario a Est 1,22).

[26] *The Book*, 211.

Adición B, como la *E*, originalmente fue escrita en griego; lo que se confirma con el análisis del estilo literario del texto que no es semítico[1].

En la carta aparece el rey Artajerjes (Asuero en Texto-A), hablando en primera persona. El que la redacta, sin embargo, es Amán en nombre del rey (cf. Est 3,12). Como en 3,8, se repiten las antiguas acusaciones contra los judíos, ampliadas exageradamente, y las drásticas medidas acordadas contra ellos, según los planes de Amán. La carta está inspirada en los escritos pro gubernamentales de propaganda y en el decreto de Ptolomeo IV (222-204 a.C.) en 3 Mac 3,12-29 para aniquilar a los judíos de Egipto[2]. Llama fuertemente la atención que un escrito que persigue y defiende la paz instigue tan cruelmente al derramamiento de sangre de una buena parte de la población[3].

El documento, redactado en estilo protocolario, consta de todos los elementos fundamentales de una carta: Presentación y títulos del remitente, destinatarios (enumeración de ellos), notificación de las determinaciones con sus fundamentos jurídicos, finalidad de todas estas medidas. Se suponen la firma y el sello real (cf. 3,12), ya que se trata de *una copia*.

B,1 Y ésta es la copia de la carta:
El gran rey Artajerjes a los jefes y gobernadores subordinados de las 127 provincias desde la India hasta Etiopía, escribe lo siguiente:

B,2 Jefe de muchas naciones y señor de toda la tierra, he preferido –sin engreírme con la arrogancia que da el poder, antes gobernando siempre con suma benevolencia y bondad– mantener continuamente en calma la vida de mis súbditos; y, al preparar un reino tranquilo y accesible hasta sus confines, renovar la paz deseada por todos los hombres.

B,3 Informado por mis consejeros de cómo esto podría llevarse a término, Amán, que se distingue entre nosotros por su prudencia e invariablemente ha dado muestras de benevolencia y de una fidelidad segura, habiendo conseguido el segundo título honorífico del reino,

B,4 nos ha informado que un pueblo, enemigo, se ha mezclado entre todas las tribus de la tierra, opuesto por sus leyes a toda nación que desdeña continuamente las ordenanzas reales, para que no se constituya el mando unificado, dirigido por nosotros irreprochablemente;

[1] Cf. C.A. Moore, *On the Origins*, 384.

[2] Cf. J. Schildenberger, *Das Buch*, 316; A. Barucq, *Esther*, 101; C.A. Moore, *On the Origins*, 384-385; *Esther* (1977), 195-199; W. Dommershausen, *Ester*, 22b. H. Bardtke sigue su propio camino, haciendo depender el edicto real en 3 Mac 3,12-19 de la *Adición B* (cf. *Zusätze*, 36).

[3] W. Dommershausen escribe lapidariamente: «Se habla de paz y se ordena un baño de sangre» (*Ester*, 22a).

B,5 Así, pues, considerando que este singularísimo pueblo, enemigo de todos, completamente aparte por su legislación, y hostil a nuestros intereses, comete los peores crímenes, hasta el punto de amenazar la estabilidad de nuestro reinado.

B,6 Hemos ordenado que todos los que se os indican en la carta de Amán, encargado de nuestros negocios y nuestro segundo padre, con sus mujeres y niños sean exterminados de raíz por la espada de sus enemigos sin compasión ni miramiento alguno el día catorce del duodécimo mes, Adar, del presente año.

B,7 Para que los enemigos de ayer y de hoy, arrojados violentamente a los infiernos en un solo día, permitan que nuestro gobierno en el futuro sea completamente estable y tranquilo.

B,1 «Artajerjes»: el Texto-A mantiene Asuero, como el TH.

B,2 «Jefe de»: lit. «siendo jefe de». «señor de»: lit. «dominando». «sin engreírme»: lit. «no engriéndome». «que da el poder»: lit. «del poder». «la vida»: lit. «las vidas». «de mis súbditos»: lit. «de los súbditos». «al preparar»: lit. «preparando». «hasta sus confines»: lit. «hasta los confines».

B,4 «un pueblo»: lit. «un cierto pueblo». «por sus leyes»: lit. «por las leyes». «desdeña»: lit. «desdeñan».

B,5 «considerando»: lit. «habiendo considerado». «enemigo de todos»: lit. «en perpetua hostilidad con todo hombre». «aparte por su legislación»: lit. «que se coloca aparte por la manera de ser extraña de sus leyes». «hasta el punto de amenazar la estabilidad de nuestro reinado»: lit. «para que no se consiga realizar un reino de estabilidad».

B,6 «Hemos ordenado»: lit. «hemos ordenado, por tanto». «en la carta de Amán»: lit. «en los escritos por Amán». «encargado de nuestros negocios»: lit. «que está al frente de los negocios». «con sus mujeres»: lit. «con mujeres». «por la espada de sus enemigos»: lit. «por las espadas de los enemigos». «el día catorce»: lit. «el duodécimo cuarto».

B,7 «a los infiernos»: expresión típicamente griega: «al Hades», «a la muerte». «permitan que nuestro gobierno»: lit. «nos permitan que los asuntos».

B,1. El autor griego no ha dejado pasar la ocasión de ejercitar el arte de la retórica, aprendido, sin duda, en las escuelas de su tiempo, el tiempo helenístico. En el texto hebreo de Est 3 se nos habla de la carta, redactada por los secretarios del rey a instancias de Amán y en nombre del rey. En ella se plasma el plan de Amán para erradicar del Imperio medo persa al pueblo judío en su totalidad (cf. 3,12-13). Por 3,14 sabemos que los correos del rey llevaban «copias de la carta» que habían de dejar en cada una de las provincias del Imperio. Se supone que la *Adición* B es una de estas copias. De esta manera lo que en estilo indirecto se nos dice en Est 3 lo convierte en estilo directo el autor de la *Adición* B[4]. Habla el rey

[4] Las *Adiciones* griegas se distinguen generalmente por su carácter religioso; la *Adición* B, sin embargo, conserva el espíritu estrictamente profano de sus fuentes de inspiración.

Artajerjes (Asuero) con el lenguaje propio de un rey pagano, presentando personalmente *la copia de la carta*, el nombre del remitente y los destinatarios. El nombre del remitente encabeza la carta: *el gran rey Artajerjes*, como corresponde al protocolo epistolar, y más si se trata de un edicto real. El título de *grande* es propio de los reyes persas, en general de los reyes orientales (cf. A,1).

Los destinatarios: *jefes* y *gobernadores*, prácticamente son los mismos de Est 3,12, pero con nombres más griegos[5]. Los demás datos sobre las provincias (127) y su enorme extensión: *desde la India hasta Etiopía*, están tomados de Est 1,1.

B,2. El verso, en estilo directo, refleja un ambiente literario más griego que semítico. En él habla el gran rey con la autoridad que le confieren los más grandes títulos que hombre alguno puede ostentar: ser *jefe de muchas naciones*, las que se extienden «desde la India hasta Etiopía» que, en aquellos momentos, equivalía, a juicio del autor, a ser *señor de toda la tierra* habitada o «ecumene». Este gran rey proclama ante todos la sencillez y magnanimidad en el gobierno de sus gentes. Después de la autopresentación desvela el rey, en un alarde de hipocresía, sentimientos de humildad y mansedumbre, como si fueran los pilares en que se fundamenta su modo de actuar en el poder. Da la impresión de que estamos leyendo un manual para el gobernante modelo, tan frecuente en el tiempo helenístico. Así, por ejemplo, en la sección del banquete de la carta de Aristeas (§§ 187-202) el rey Ptolomeo II pregunta a uno de los sabios judíos: «Cómo podría obtener buena fama en sus audiencias y decisiones... Y él contestó: "Si te portas por igual con todos de palabra y no realizas nada por orgullo o alardeando de tu fuerza contra los que cometen faltas..." (§ 191)[6]. Las últimas palabras del sabio judío son como el comentario de la primera parte del paréntesis en B,2: *sin engreírme con la arrogancia que da el poder*, o viceversa. Que el rey Artajerjes (Asuero) gobernara *siempre con suma benevolencia y bondad* está tan lejos de la realidad, como la línea del horizonte lo está del observador. Este estilo laudatorio forma parte del género literario de la autopresentación retórica.

Después del paréntesis aparecen dos sentencias, que dependen del perfecto *he preferido* en este largo y complicado período sobre la forma perfecta de gobernar tan vasto Imperio. La primera es *mantener continuamente en calma...*, objeto primario de todo buen gobierno; la segunda: *renovar la paz deseada por todos los hombres*, como fin último que presupone lo anterior y compendia las más altas aspiraciones de los gobernantes de los pueblos. En *la paz*, última palabra del verso en griego, están contenidos los

[5] Cf. C.A. Moore, *Esther* (1977), 191, que parece favorable al origen egipcio de la *Adición* B, como otros muchos.

[6] Traducción de N. Fernández Marcos, en A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II (Madrid 1983), pág. 46.

bienes más estimados y deseables de los individuos y de los pueblos históricos. Tal vez la paz sea tan deseada porque pocas veces se goza de ella y, cuando se tiene, dura muy poco. Literariamente el autor habla por medio del rey. Los grandes trabajos emprendidos por la administración central para unir entre sí todas las partes del inmenso Imperio, mediante vías de comunicación, y hacerlas accesibles *hasta sus confines* son parte integrante de un programa de prosperidad general, para recuperar la tranquilidad en el reino[7].

B,3-4. El rey habla de su relación con el Consejo de Estado, al que consulta sobre el modo y manera de llevar a feliz término su programa de pacificación y de gobierno estable. Se detiene en la figura principal de este Consejo real, que es Amán. No olvidemos que la carta que comentamos ha sido inspirada y dictada por el mismo Amán (cf. 3,12). Por tanto, Amán se alaba a sí mismo[8]. Se cantan sus virtudes, en especial *su prudencia* en el consejo, su *benevolencia* y *fidelidad* en los asuntos que afectan al rey y, suponemos, al gobierno del reino. Amán ha conseguido el más preciado título: ser nombrado el *segundo en el reino*. Por esta causa «el rey se quitó el anillo de su mano y lo dio a Amán» (3,10), y con el anillo el poder y la autoridad sólo después del rey. De esta posición privilegiada se vale Amán para influir en el ánimo del rey en favor propio y en contra del pueblo judío. En Est 3,8-9 Amán acusa falsamente al pueblo judío y lo condena, sin nombrarlo; en B,3-4 se repiten las falsas acusaciones. Amán acusa falazmente ante el rey al pueblo judío, como si éste fuera un *enemigo* que, introducido como quinta columna *entre todas las tribus de la tierra*, ejerciera su labor de zapa con sus leyes propias y despreciara sistemáticamente las disposiciones y ordenanzas del rey. Es evidente que un pueblo con estas características será siempre una amenaza para la unidad y fortaleza del gobierno que reside en el soberano, aunque éstas se ejerciten de un modo justo e irreprochable.

B,5. En los dos versos anteriores el rey ha repetido la información pasada por su primer ministro, Amán, sobre la reprobable conducta del pueblo judío; en el presente la hace suya y pone los cimientos de la sentencia condenatoria que va a pronunciar en B,6-7. En realidad el pueblo judío, disperso por todo el Imperio (la diáspora), con bastante razón se podía considerar un pueblo muy singular. Por causa de su fe en un único Dios y por las prácticas rituales y religiosas, reglamentadas por su propia ley, la ley de Moisés, el pueblo judío se comportaba de manera muy distinta a la de las gentes que lo rodeaban, o, si se quiere, estaban obligados a vivir *com-*

[7] En la antigüedad fueron muy alabadas las carreteras y vías de comunicación en el Imperio persa, especialmente desde Sardes a Susa (cf. Herodoto, *Historias*, V,52-54; VIII,98-99; H. Bardtke, *Zusätse*, 37).

[8] Cf. J. Schildenberger, *Das Buch*, 77: «El lector sabe que es Amán mismo el que aquí canta su alabanza».

pletamente aparte por su legislación. Pero de ninguna manera tenía razón el rey en sus gravísimas acusaciones contra el pueblo judío en cuanto tal, al acusarle de ser *enemigo de todos* y *hostil* a los intereses del rey, de cometer crímenes atroces, hasta el punto de que ellos solos fueran capaces de poner en peligro la estabilidad de todo un Imperio[9].

B,6-7. El rey pasa ahora de la enumeración de los *considerandos,* contrarios todos ellos a los judíos por haber sido dictados por su mayor enemigo, Amán, a la acción: *Hemos ordenado.* El rey, pues, adopta una posición abiertamente en contra del pueblo judío. *La carta de Amán,* a que hace referencia el rey, no puede ser otra que la entregada a los correos del rey para que la hagan llegar a todas las provincias (Est 3,12-13)[10]. Sabemos que esa carta refleja fielmente los sentimientos de Amán contra los judíos. Sentimientos que se apropia el rey por venir de su hombre de confianza, al que tiene confiados sus negocios y al que considera su *segundo padre.* De hecho lo ha nombrado su representante o visir en el gobierno del reino (cf. B,3: «segundo título honorífico del reino»; E,11; Gén 45,8)[11].

La sentencia del rey es terrible, y repite lo que ya conocemos por Est 3,9 y 13: el exterminio total, la aniquilación de todos los judíos *con sus mujeres y niños.* El instrumento que se ha de utilizar en la inicua matanza también se especifica: *la espada de sus enemigos.* Si acaba de decir el autor que el pueblo (judío) es «enemigo de todos» (B,5), luego recíprocamente «todos los pueblos de los persas»[12] son sus enemigos. Así, pues, se levanta la veda en toda la extensión del Imperio persa para matar a cualquier judío, incluidos mujeres y niños, *sin compasión ni miramiento alguno.* El día señalado para la matanza indiscriminada es *el día catorce del mes Adar del presente año*[13].

[9] Como si dependiera de una ley histórica, a lo largo del tiempo los judíos han sido acusados periódicamente de lo mismo hasta nuestros días (cf 3 Mac 3,25-29 y los razonamientos en que se han apoyado todos los que han intentado eliminar de la faz de la tierra a la raza de los judíos) Algo parecido sucedió más adelante con los cristianos Son célebres las palabras de Tácito que acusa a los cristianos de odiar al género humano (cf *Annales,* XV,44)

[10] Suponemos que una copia de esa carta es la *Adición* B (cf B,1) El texto del verso 6, sin embargo, da a entender que hay dos cartas una de Amán y otra del rey, pero, sin duda, se trata de una incongruencia del autor griego de la *Adición* B

[11] C A Moore cree que la versión latina de la Vg «quem patris loco colimus», da «el sentido correcto y aun la traducción literal» de la expresión *nuestro segundo padre* (*Esther* [1977], 192)

[12] H Bardtke, *Zusatze,* 39

[13] El texto griego de la *Adición* B, tanto en LXX como en texto-A, es concorde *el día catorce,* en abierta contradicción con Est 3,7, 8,12, 9,1 y E,20 que hablan del «día trece» Tal vez haya influido Est 9,18, donde el segundo día de matanza es «el catorce» Pero lo más probable es que se trate de un error ¿involuntario? de un copista (cf J Schildenberger, *Das Buch,* 13 14, D R Dumm, *Ester,* § 38.38, pág 747, H Bardtke, *Zusatze,* 39, C A Moore, *Esther* [1977], 192, W Dommershausen, *Ester,* 23b). El Texto-A añade al mes de Adar «que es Distros» (ver lo dicho en A,1)

En B,7 descubrimos la finalidad del decreto exterminador del rey. Fríamente declara el rey que a los enemigos permanentes, *de ayer y de hoy,* hay que eliminarlos rápidamente, *en un solo día,* y sin contemplaciones, enviándolos a los mismos infiernos, a la muerte, para salvaguardar el futuro estable y tranquilo del Estado. Con esta filosofía se pueden justificar todos los crímenes de Estado que se han cometido en la historia humana. Pero no deja de ser una justificación cínica e hipócrita[14].

CAPÍTULO IV

Decidida la destrucción del pueblo judío por Amán y ratificada por la autoridad real, la noticia se extiende rápidamente por todo el Imperio. Si la actitud arrogante de Mardoqueo ante Amán ha sido la que ha provocado esta desgracia, será necesario que Mardoqueo encuentre pronto también una solución eficaz a la inminente desgracia de los judíos. Mardoqueo concibe un plan de salvación, fundado exclusivamente en la función que debe desempeñar Ester, como reina, ante el rey Asuero, intercediendo por el pueblo judío aun a costa de su vida. Ester acepta el reto y se convierte desde ese momento en la protagonista indiscutible de todo el relato, delante del mismo Mardoqueo, que pasa a segundo plano[1].

La secuencia de las escenas que componen el capítulo 4 tiene un desarrollo lineal. Mardoqueo y Ester sobresalen muy por encima de todos los personajes que intervienen en la trama. Parece ser que el autor ha querido poner de relieve el cambio que se opera en Ester: Pasa de ser un bello objeto decorativo, una joven sin voluntad propia, tal vez egoísta y miedosa, a una mujer decidida, un tanto fría pero altruista y generosa[2].

Cuatro escenas, bien trabadas y escalonadas, componen la estructura y el contenido del capítulo IV: 1ª. Duelo de Mardoqueo y de todos los judíos del Imperio (4,1-3); 2ª. Ester es informada puntualmente por Mardoqueo de la desgracia que se cierne sobre los judíos, por lo que Mardoqueo pide a Ester que interceda ante el rey por su pueblo (4,4-9); 3ª. Ester manifiesta a Mardoqueo el peligro de muerte a que ella se expone, si se presenta espontáneamente ante el rey; pero Mardoqueo le anuncia que

[14] Como escribe L Soubigou «La razón de Estado y la prosperidad de los negocios son invocados cínicamente para justificar este crimen sangriento» (*Esther,* 681b)

[1] Cf B W Jones, *Two,* 176, D J A Clines, *The Esther,* 33

[2] Sobre el carácter religioso o estrictamente profano del enfoque general de la acción en Ester discuten los expertos sin fin Puede verse A Meinhold, *Theologische,* 324-325,

también ella perecera sin remedio si no se decide a actuar ante el rey (4,10-14), y 4ª Ester empieza a actuar, dando órdenes, las primeras, a Mardoqueo que obedece (4,15-17)[3]

1 Duelo de Mardoqueo y de todos los judíos del Imperio 4,1-3

El gesto aparatoso de Mardoqueo, «vestido de saco y ceniza» y dando lamentos por toda la ciudad hasta las puertas de Palacio, tiene, entre otras, una finalidad muy clara llamar la atencion de Ester, la reina, y a fe que lo consigue (cf 4,16) A la acción de Mardoqueo en Susa se suman las de todos los judíos en el Imperio Del relato se deduce que el Imperio persa entero estaba pendiente del "asunto de los judíos" En realidad, esto es lo único que interesa al autor del relato, un verdadero judio de corazon no dividido

4,1 Cuando Mardoqueo supo lo que pasaba, rasgó las vestiduras, se vistió de saco y ceniza, y salió por medio de la ciudad gritando con gran clamor y amargura ¡*Desaparece un pueblo inocente*!
2 Llegó hasta la misma puerta del palacio real, puesto que no podía atravesarla, vestido de saco
3 Y en todas las provincias a donde llegaba el mandato real y su edicto, había gran duelo, ayuno, llanto y luto para los judíos, muchos se acostaron sobre saco y ceniza

4,1 «Cuando Mardoqueo supo , rasgo» lit « [y Mardoqueo supo , y rasgo] «lo que pasaba» lit «lo que se habia hecho» «rasgo las vestiduras» lit «y rasgo Mardoqueo sus vestiduras» «se vistio» lit «y se vistio» «gritando» lit «y clamo» LXX añade ¡*Desaparece un pueblo inocente*!

2 «Llego» lit «Y llego» «hasta la misma puerta del Palacio real» lit «hasta frente a la puerta del rey» «atravesarla» lit «entrar por la puerta del rey» «vestido de saco» lit «con vestidura de saco»

3 «en todas las provincias» lit «en todas y cada una cada una de las provincias» «se acostaron sobre saco y ceniza» lit «saco y ceniza ¿sirvio de cama? para muchos»

4,1-2 *Cuando Mardoqueo supo lo que pasaba* El decreto de exterminio de los judios no era una estratagema oculta de Amán, primer ministro del rey y enemigo número uno de los judíos, era un documento público, que se difundió rápidamente, primero en Susa y después en cada una de las provincias del Imperio, hasta las mas remotas Copias del decreto exterminador se habían repartido por todas partes (cf 3 13-15 y *Adicion* B) Al autor

[3] Los autores proponen muy parecidas divisiones de Est 4 con pocas variantes y algunos matices Cf D C Siegfried *Esther* 156-158, J Schildenberger, *Das Buch* 80-87 W Dommershausen *Die Estherrolle* 68-76

le interesa, ademas, que Mardoqueo esté bien informado no solo de lo publicado sino de lo que no habia salido a la luz pública, como lo de la plata ofrecida por Amán al rey (cf 3,9 y 4,7) Literariamente no existe diferencia entre el autor y el protagonista de su relato *Rasgo sus vestiduras* gesto tipicamente oriental de los individuos o las comunidades ante una gran desgracia o una acción escandalosa[4] A este gesto acompañaban otros, como el vestirse de saco y de ceniza (echandola sobre la cabeza)[5] Mardoqueo utiliza todos estos medios extraordinarios de expresion del dolor, como ritos ya consagrados en la vida social, acompañados de grandes y desgarradores gritos y aspavientos, que delataban un gran dolor interior y una profunda amargura (cf Ez 27,31 en Tiro)[6]

El texto griego LXX añade el contenido articulado del clamor de Mardoqueo a través de la ciudad *Desaparece un pueblo inocente*, el pueblo judio, su pueblo El lamento de Mardoqueo se adelanta al tiempo, pues entre el decreto publicado en contra del pueblo judío y su cumplimiento mediaba un plazo de once meses Sin embargo, el dolor de Mardoqueo es tan grande que hace presente lo que se prevé que ha de venir El grito desesperado de Mardoqueo es el de todos los judíos, ellos se consideran injustamente condenados a muerte, pues son inocentes de las culpas atroces que se les imputan

Mardoqueo, vestido de saco, llega hasta las puertas de Palacio, pero no puede entrar en él El protocolo no se lo permitía Allí se quedaria, en sitio bien visible, «de pie» según los textos griegos, para hacerse notar y, de esta manera, poder ponerse en contacto con la reina Ester

3 La conducta de Mardoqueo en Susa fue imitada por los judíos a lo ancho y largo de todo el Imperio En buena lógica se puede suponer que otros muchos judios acompañarian tambien a Mardoqueo en su manifestación de dolor y de protesta por las calles y plazas de la gran ciudad de Susa Las escenas de intenso dolor entre los judíos se repetían a medida que *el mandato real y su edicto* se extendían, como una negra nube, por *todas las provincias* del Imperio Todos los judíos estaban de duelo, de *gran duelo*, y lo manifestaban de todas las formas posibles con el *ayuno*, con el *llanto*, con los vestidos de *luto*, tendidos sobre el *saco* y la *ceniza* El autor acumu-

[4] Cf Gen 37,29 (Ruben primogenito de Jacob, ante el aljibe vacio donde habian arrojado a su hermano Jose) Gen 37,34 (Jacob al creer que una fiera habia devorado a su hijo Jose), 2 Sam 13,19 (Tamar hermana de Absalon despues del estupro cometido por su hermano Amnon) 2 Re 18 37 19,1 e Is 36 22-37 1 (los ministros del rey Ezequias y el mismo rey ante las palabras desafiantes de los enviados del rey de Asiria Senaquerib) Job 2 12 (los amigos de Job) 1 Mac 3 47 (la asamblea) Mt 26 65 (el sumo sacerdote por las palabras de Jesus que considera una blasfemia)

[5] Cf Gen 37,34, 2 Sam 13 19 [Tamar] 2 Re 19 1 e Is 37 1, Dan 9 3 Jonas 3 7 8, Judit 4 9 12, Lam 2,10, 1 Mac 3,47

[6] Los mismos ritos se observaban tambien entre los Persas (cf Herodoto *Historias* VIII, 99, IX, 24, Esquilo *Los Persas*, 1030-1077)

la los signos externos convencionales de la tristeza y del dolor, para describir el sufrimiento interno de todo un pueblo que se siente impotente ante un destino injusto el exterminio y la muerte[7]

2 *Mardoqueo informa a Ester de la situacion y ordena que se presente ante el rey 4,4-9*

La escena presenta a los dos personajes principales a Ester y Mardoqueo, pero en dos mundos y medios tan opuestos que necesitan de intermediarios para comunicarse Ester vive en Palacio, como en una jaula de oro, al margen de la vida real, Mardoqueo en la calle, a la intemperie, y con una espada de Damocles encima de el y de todo el pueblo judío En este momento no se ve otra tabla de salvación que Ester, pero es necesario que ella se dé cuenta de que es así Mardoqueo pone a trabajar todo su ingenio para conseguirlo

4,4 Las esclavas y los eunucos de Ester fueron a decírselo y la reina quedó muy consternada, ella envio ropa a Mardoqueo para que se vistiera y se despojara del saco Pero él no la aceptó

5 Entonces llamó Ester a Hatac, uno de los eunucos del rey al servicio de la reina, y le mandó ir a Mardoqueo para que informarse de lo que pasaba y por que hacía aquello
6 Y salio Hatac hacia Mardoqueo a la plaza de la ciudad que está frente a la puerta de palacio
7 Y le informó Mardoqueo de todo lo que había sucedido y en detalle de lo de la plata que Amán había prometido pagar al erario real a cambio del exterminio de los judíos
8 Y le dio una copia del decreto que habia sido promulgado en Susa para exterminarlos, para que la mostrara a Ester, le informara y le ordenara que se presentase ante el rey a pedirle gracia e interceder por su pueblo
Que le dijese ‹Acuerdate de cuando eras pequeña y yo te daba de comer
El virrey Aman ha pedido nuestra muerte
Invoca al Señor, habla al rey en favor nuestro, libranos de la muerte›

9 Llegó Hatac y comunicó a Ester las palabras de Mardoqueo

4,4 «Las esclavas y los eunucos de Ester» lit «las doncellas de Ester y sus eunucos» «fueron a decirselo» lit «entraron y se lo comunicaron» «Pero el no la acepto» lit «y no acepto»

[7] Los actos de duelo, enumerados en el verso por ser del pueblo entero formaban parte de rituales religiosos y generalmente iban acompanados de la oracion y de las suplicas al Senor (cf 1 Sam 7 6 Joel 2,12 Jonas 3 5 9 [Ninive entero] Esd 8 21 23, Neh 9 1ss Jer 14 12) Por que en Ester se omiten los aspectos religiosos lo discutiremos en 4,14 (ver todavia C A Moore *Esther* (1971), 47 y A Barucq, *Esther* 102 nota e)

5 «al servicio de la reina» lit «que puso ante ella» «ir a Mardoqueo» lit «hacia Mardoqueo» «de lo que pasaba» lit «que (era) esto» «por que hacia aquello» lit «para que esto»

6 «la puerta de palacio» lit «la puerta del rey»

7 «a cambio del exterminio de los judios» lit «por los judios para destruirlos»

8 «que habia sido promulgado» lit «que se habia dado» «interceder» lit «interceder ante el» Lo que sigue esta solamente en LXX *Que le dijese Acuerdate de cuando eras pequeña y yo te daba de comer El virrey Aman ha pedido nuestra muerte Invoca al Señor, habla al rey en favor nuestro, libranos de la muerte*

9 «Llego» lit «Y llego»

4,4 Mientras Mardoqueo, vestido de saco y cubierto de ceniza, hacía guardia, en pie, a las puertas de Palacio, Ester pasaba los días o dejaba correr pasivamente el tiempo sin tener la más minima idea de lo que pasaba *Las esclavas y los eunucos*, que estaban a su servicio, sí tenían la posibilidad de salir y entrar en Palacio, de asomarse por alguna de las ventanas que daban a la puerta y a la plaza contigua El autor presupone que este personal de servicio tenía conocimiento, si no completo al menos parcial, de las relaciones familiares entre Ester y Mardoqueo Por esto quedan sorprendidos desagradablemente por el atuendo y la actitud de Mardoqueo, e inmediatamente *fueron a decirselo* a Ester Ella, que no comprendía nada de lo que estaba pasando, ni por qué Mardoqueo iba vestido de aquella manera, hizo lo más fácil enviar ropa nueva para que Mardoqueo dejara aquella vestimenta denigrante Naturalmente Ester no había comprendido el mensaje de los signos Mardoqueo no podía aceptar la ropa que le enviaba la reina, porque eso significaria claudicar en su empeño, y por eso *el no la acepto* De esta manera el signo se mantenía firme por parte de Mardoqueo y había que esperar que la reina Ester reaccionase, como así sucedió

5-9 Ester quedó más desconcertada de lo que ya estaba, al devolverle Mardoqueo la ropa que le había enviado con la mejor voluntad del mundo Era absolutamente necesario salir de dudas Para ello Ester se sirve del eunuco más fiel y seguro que tiene a su servicio, de Hatac[8] Él va a ser el que ponga a Ester en contacto con Mardoqueo y viceversa es el correo perfecto Ester pregunta a Mardoqueo dos cosas qué es lo que pasa y cual es la causa por la que va vestido de aquella forma tan rara y llamativa Hatac obedece y recorre el camino que separa las habitaciones de la reina de la plaza frente a Palacio, donde Mardoqueo se mantenía como una estatua, en actitud firme, vestido de saco y en silencio

Mardoqueo informa con todo detalle al enviado de la reina Ester El autor hace un resumen de todo lo sucedido, de lo que públicamente se ha

[8] Segun H S Gehman Hatac significa etimologicanete el bueno› (cf *Notes*, 327) otros sin embargo creen que significa ‹correo›, ‹corredor› (cf C A Moore *Esther* [1971] 48) Las dos significaciones corresponden a la funcion que desempena

dado a conocer y de lo que se ha mantenido en secreto: la inmensa suma de plata, ofrecida por Amán al rey, a cambio del decreto de exterminio de los judíos. Es inútil hacer cábalas sobre el modo de que se ha servido Mardoqueo para llegar a conocer estos acuerdos secretos. El autor utiliza los recursos literarios que mejor convienen a los fines del relato.

Como complemento final de los informes de palabra Mardoqueo entrega al eunuco Hatac *una copia del decreto promulgado en Susa.* Éste era de dominio público y por él la reina podrá enterarse de lo que ya saben todos los súbditos de su Imperio: la orden de exterminio que pende sobre todos los judíos que habitan en cualquier lugar del Imperio, incluido el Palacio real (cf. 4,13).

En 4,8, con el parte informativo sobre la situación real, Mardoqueo envía también una orden a la que hasta este momento ha sido su pupila obediente. Es la última orden de Mardoqueo a Ester: preséntate ante el rey e intercede por tu pueblo.

El autor griego no ha perdido la ocasión de poner de manifiesto lo que con toda lógica todo judío piadoso esperaba de Mardoqueo y que, por razones superiores de concepción literaria, explícitamente no se quiere expresar en el texto hebreo: el profundo sentido religioso en que se fundamenta su inquebrantable confianza en la victoria final del indefenso pueblo judío frente a las amenazas de exterminio total por parte de los máximos poderes, casi absolutos, del Estado. Poderoso es el Señor, Dios de Israel, para librarlo de todos los peligros de muerte, aun de aquellos que el perverso Amán ha tramado, valiéndose de su posición privilegiada, como virrey del Imperio.

Sin embargo, no basta con invocar y pedir la intervención del Señor, ya lo haga Mardoqueo o Ester o el pueblo entero. Es necesario que cada uno ponga los medios humanos a su alcance. En este caso será Ester, a la que Mardoqueo intenta conmover con los recuerdos más tiernos de su infancia, cuando la tenía en sus brazos y le daba de comer. Ahora que es la reina, que hable al rey en favor de su pueblo.

Al final se oye un grito de desesperación, como el del náufrago en medio de una horrible tormenta: *líbranos de la muerte.* ¿No es pedir demasiado a Ester? Mardoqueo ha hecho todo lo que podía y debía hacer. Desde este momento la responsabilidad de salvar al pueblo pesa sobre los hombros, al parecer débiles, de Ester. Ester se da por enterada del mensaje que Mardoqueo le envía por medio de Hatac. Los hechos van a demostrar que Mardoqueo no quedará defraudado, aunque todavía hayan de ocurrir muchas cosas antes del desenlace final.

3. *Mardoqueo presiona sin miramientos a Ester: 4,10-14*

El miedo instintivo de Ester a ser rechazada por el rey y condenada a morir la paraliza; Mardoqueo, sin embargo, le quita a Ester el velo que cubre sus ojos: en realidad ella no está en mejores condiciones que los

demás judíos; también puede morir, si no actúa. ¿Acaso no ha llegado a reina para eso? Él está firmemente convencido de que el pueblo judío, en cuanto tal, jamás perecerá. Pero no da explicación alguna de esta atrevida aseveración.

4,10 Y respondió Ester a Hatac y le mandó decir a Mardoqueo:
11 Todos los servidores reales y la gente de las provincias del rey saben que cualquier hombre o mujer que se presente ante el rey en el patio interior sin haber sido llamado, por decreto suyo está condenado a morir, a no ser que el rey extienda sobre él el cetro de oro para que viva. Pues bien, yo no he sido llamada ante el rey hace treinta días.
12 Y transmitieron a Mardoqueo las palabras de Ester.
13 Entonces ordenó Mardoqueo que respondieran a Ester: No te creas que por estar en Palacio te vas a librar mejor que los judíos.
14 Porque si ahora decides callarte, la ayuda y la liberación (les) vendrán a los judíos de otra parte; pero tú y tu familia pereceréis y ¿quién sabe si (no) has alcanzado la dignidad real para una ocasión como ésta?

10 «le mandó decir»: lit. «le ordenó».

11 «la gente»: lit. «el pueblo». «cualquier hombre o mujer»: lit. «todo hombre y mujer». «ante el rey»: lit. «al rey». «por decreto suyo está condenado a morir»: lit. «un decreto suyo para morir». «para que viva»: lit. «y vivirá». «yo»: lit. «y yo». «ante el rey»: lit. «para entrar al rey». «hace treinta días»: lit. «éste el trigésimo día».

13 «No te creas»: lit. «no pienses en tu alma». «mejor que los judíos»: lit. «más que todos los judíos».

14 «ahora»: lit. «en esta ocasión». Versión alternativa de v. 14aβ en interrogativa: «¿la ayuda y la liberación vendrán a los judíos de otra parte?» La propuesta es de J.M. Wiebe en *Esther,* 413-414, que aduce testimonios del hebreo tardío en los que no se utiliza partícula interrogativa alguna; pero también ocurre lo mismo en hebreo clásico según P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique,* 161a; R. Meyer, *Gramática de la lengua hebrea* (Barcelona 1989) § 111,2.a, p. 377. «tu familia»: lit. «la casa de tu padre».

4,10-12. La urgente petición de Mardoqueo a Ester para que se presente ante el rey, implorando benevolencia para el pueblo, obtiene por parte de Ester una extraña respuesta: Todo el mundo sabe que nadie puede presentarse ante el rey, si previamente no ha sido llamado por él[9] bajo pena de muerte. Probablemente lo que pretendía esta norma era defender al rey de posibles atentados contra su persona. Si alguien tenía la osadía de saltarse lo establecido, se exponía a morir a manos de la guardia personal del rey[10], a no ser que el rey lo impidiera extendiendo su

[9] Cf. Herodoto, *Historias,* I, 99.
[10] Cf. Herodoto, *Historias,* III, 72.77.

cetro sobre el Ester no podıa presentarse ante el rey, pues no habıa sıdo llamada por el[11], hacıa ya un mes El autor nı sıquıera cree oportuno considerar la posıbılıdad que exıstıa de pedır audıencıa al rey[12] De esta manera, la sıtuacıon de Ester es mas dramatıca y las palabras de Mardoqueo en 4,13-14 son mas apremıantes

13-14 La respuesta de Mardoqueo a Ester es dura y exıgente No esta en pelıgro una vıda sola, aunque sea tan precıosa como la de Ester, sıno todo un pueblo, el judıo Sın embargo, las palabras de Mardoqueo estan a la altura del momento en que son pronuncıadas Algunos creen que en estos dos versos se encuentra el centro o punto crucıal de Ester A Meınhold dıce de ellos que ‹presentan el centro espırıtual del lıbro de Ester›[13] Externamente se nota enseguıda, ya que despues de ellas el protagonısmo de la accıon pasa de Mardoqueo a Ester

Mardoqueo ınvıta a que Ester recapacıte muy serıamente sobre la realıdad de su sıtuacıon Ser la esposa del rey y vıvır en Palacıo no es garantıa de segurıdad, puede ser un espejısmo Mardoqueo sabe que Aman no juega el pueblo judıo, es decır, todo judıo esta verdaderamente en pelıgro de muerte Por tanto, tambıen la reına Ester Aman tıene muchos recursos para cumplır sus planes aun dentro de Palacıo Por esto Mardoqueo ınsıste y habla con toda clarıdad, sın eufemısmos, con Ester El destıno del pueblo judıo sobrepasa el de los ındıvıduos La hıstorıa pasada lo ha demostrado y se encargara de demostrarlo en lo sucesıvo Sı Ester habla en favor del pueblo, ella puede ser el ınıcıo de la salvacıon del pueblo y de la lıberacıon del pelıgro ınmınente de extermınıo, pero sı decıde callar, ocultando su verdadera ıdentıdad, amparandose en la segurıdad de los muros de Palacıo, al final ella caera del pedestal en que se encuentra y perecera con toda su parentela[14] Mardoqueo pregunta de forma retorıca y en voz alta ¿No habras llegado a la dıgnıdad real para que lo demuestres en este momento?

En cuanto a la suerte de los judıos, el cree fırmemente que no seran extınguıdos su salvacıon vendra *de otra parte* A proposıto de esta ultıma sentencıa las opınıones de los autores estan bastante dıvıdıdas[15] Unos nıegan rotundamente que Mardoqueo se este refırıendo a alguna accıon oculta de Dıos, que la sentencıa, en defınıtıva, tenga sentıdo relıgıoso[16],

El Texto A lo expresa ası ¿Como entrare ahora sın ser llamada? Ver tambıen Vg
Cf Herodoto *Hıstorıas* III 118 140
Zu Aufbau 439 cf C A Moore *Esther* (1971) 75 Sandra B Berg *The Book* 110 177 178 J M Wıebe *Esther* 409
[1] La formula parece estereotıpada para ındıcar la anıquılacıon total pues Ester es huerfana de padre y madre y en Palacıo no tıene a nıngun famılıar
Una clara exposıcıon del estado de la cuestıon puede verse en P R Ackroyd *Two Hebrew Notes* ASTI 5 (1967) 82 84 J M Wıebe *Esther 4 14* CBQ 53 (1991) 409 415
Entre otros veanse D C Sıegfrıed *Esther* 158 H Bardtke *Das Buch* 333 *Neuere* 119 Sandra B Berg *The Book* 76 R Gordıs *Relıgıon* 6 J M Wıebe *Esther 4 14* que con su versıon alternatıva de v 14aβ hace desaparecer cualquıer equıvoco (ver nota filologıca)

otros, sın embargo, sıguıendo la corrıente de opınıon que vıene de la antıgua Sınagoga no se oponen a que las palabras *de otra parte* se puedan referır a la accıon de Dıos provıdente en la hıstorıa[17]

La solucıon desde el punto de vısta del exegeta no es nada facıl, ya que, como dıce W Werbeck «En *maqom 'aher* (4,14) podrıa haber una alusıon al nombre de Dıos, pero esto no es seguro»[18] El contexto, sın embargo, hace que nos ınclınemos por el sentıdo ultımo relıgıoso del pasaje Es cıerto que a Dıos no se le nombre nı aquı nı en todo el lıbro, pero las palabras enıgmatıcas de Mardoqueo a Ester nos recuerdan otros pasajes de la Escrıtura que proclaman la fe en la accıon oculta de Dıos en la hıstorıa, la fe en su Provıdencıa ‹Es verdad, Tu eres el Dıos escondıdo, el Dıos de Israel, el Salvador» (Is 45,15), que no permıtıra la anıquılacıon de Israel (cf Jer 31, 37) El autor explota muy bıen la tecnıca premedıtada de la ocultacıon de Dıos en los sucesos narrados, para estımular la responsabılıdad personal de los personajes de su hıstorıa Ası vemos que Mardoqueo echa mano de todos los recursos humanos a su alcance, sın que esto presuponga la negacıon de la actuacıon dıvına[1] Ester tambıen pone manos a la obra para salvar al pueblo aun a costa de su vıda, sın esperar pasıvamente la accıon de un Dıos que salve mılagrosamente a su pueblo en apuros «Pues ¿quıen sabe sı no ha escalado un puesto tan alto precısamente para esto?[20] La conducta posterıor de Ester, ayunando y hacıendo ayunar, no puede tener otro sentıdo que el que sıempre tuvo el ayuno en Israel, el estrıctamente relıgıoso, como vemos a contınuacıon

4 *Ester empıeza a actuar como protagonısta 4,15 17*

Hasta este momento Ester ha actuado sıempre guıada por Mardoqueo y segun sus ordenes, desde ahora ella se convıerte en protagonısta del lıbro En esta escena ella se comporta como la representante del pueblo judıo, al que va a ıntentar salvar, ponıendo en pelıgro su propıa vıda

4,15 Entonces Ester volvıo a decır a Mardoqueo
16 Ve y reune a todos los judıos que vıven en Susa y ayunad por mı, no comaıs nı bebaıs durante tres dıas con sus noches Tambıen yo y mıs doncellas ayunaremos ıgualmente Y luego me presentare al rey, ıncluso contra su orden, y sı tengo que perecer, perecere

Ya el texto grıego A dıce Dıos sera su socorro y salvacıon Ası toda la tradıcıon judıa y crıstıana Ver por ejemplo L B Paton *The Book* 222 J Schıldenberger *Das Buch* 85 A Barucq *Esther* 105 W Dommershausen *Dıe Estherrolle* 74 E Wurthweın *Esther* 170 C A Moore *Esther* (1971) 50 52 75 76 J A Loader *Esther* 420 G Gerleman *Esther* 19 107 O Loretz *Novela* 396 R E Murphy *Esther* 163
[8] *Estherbuch* 705
Cf C A Moore *Esther* (1971) 75 76 J Schıldenberger *Das Buch* 85
[0] O Loretz *Novela* 396 cf A Meınhold *Theologısche* 324-325 Sandra B Berg *The Book* 178

17 Y se fue Mardoqueo e hizo como le había ordenado Ester

16 «Ve y reune» lit «ve, reune» «que viven» lit «que se encuentran» «durante tres dias con sus noches» lit «tres dias, noche y dia» «incluso contra su orden» lit «lo que no es segun la ley»

17 «hizo como» lit «segun todo lo que»

4,15-16 Con las palabras precedentes Mardoqueo ha elevado la tensión dramática al más alto grado, ha colocado a Ester ante la alternativa de su vida o actúa rápidamente ante el rey, aunque peligre su vida, y se transforma en heroína de su pueblo, o no actúa, prefiriendo callarse para no perder lo que había conseguido, y se convierte en la mujer más villana y despreciable de toda su raza Ester tiene conciencia de lo que hace, y por eso se arma de valor y afronta con intrepidez el desafío de su vida Envía tal vez su último mensaje a Mardoqueo, pero ahora no ruega, ordena *Ve y reune a todos los judios*

En esta hora de las grandes decisiones Ester se siente más que nunca miembro del pueblo, pero tambien tiene firme conocimiento de su debilidad e insignificancia El autor del texto griego A ha penetrado en lo más intimo de su ser y ha captado el sentimiento religioso que en momentos como éste surge en el corazón de todo creyente el deseo de pedir a Dios su ayuda y protección «Anunciad un servicio religioso y rogad a Dios con insistencia»[21] En el texto hebreo no se menciona la oración a Dios, pero ¿qué sentido puede tener la petición de Ester *Ayunad por mi* y todo el ayuno que impone a la comunidad judía en Susa y a sí misma y a sus doncellas? El autor, sin nombrar a Dios ni la oración de petición a Dios, lo esta suponiendo

Ester pide que los judios que viven en Susa[22] ayunen totalmente durante tres días completos, ella hará lo mismo con sus doncellas[23] Aunque su ayuno no duro los tres días completos, pues «al tercer día» se presentó ante el rey con los vestidos de gala (cf 5,1) Preparada asi Ester con el ayuno y la oración, sintiéndose una con el pueblo que lleva su sangre, y fortalecida interiormente, sin duda, por la ayuda de Dios, se presentará valientemente ante el rey El autor se complace en presentarnos a una Ester desconocida, dispuesta a llegar hasta el supremo sacrificio de dar la vida por intentar salvar su pueblo *Si tengo que perecer, perecere* Esta débil mujer se supera a sí misma Solo por este gesto merece ser la heroína del relato, la que lleve el timón de los acontecimientos que se avecinan

[21] En la Escritura el ayuno va unido a la oracion por el contexto se puede decir que siempre explicitamente en muchos lugares (cf 1 Sam 7 6 2 Sam 12 16 22 Esd 8 21 23, Neh 1 4 9 1 Jonas 3 3-9, Joel 1 14, 2 12-18, Dan 9 3)

[22] La comunidad judia de Susa deberia de ser bastante numerosa, pues, segun 9 15, fueron capaces de matar a 300 personas en un solo dia

[23] No es necesario pensar que las criadas de Ester se hubieran convertido al judaismo para que ayunaran con ella Tambien los paganos ayunaban y oraban a sus dioses (ver lo que hace el rey de Ninive segun Jonas 3 6-9)

17 La escena se cierra con la ida de Mardoqueo, que hace juego con la llegada del mismo al principio del capítulo (cf 4,1-2) Pero el cambio en la conducta exterior de Mardoqueo refleja otro mas profundo en su interior El autor ha conseguido con su refinado arte literario que se produzca este cambio tan significativo en su primer protagonista, paralelo al que se produce en su segundo y definitivo protagonista, esta vez Ester

ADICIÓN C

Sabemos que el libro de Ester en hebreo se caracteriza por su espíritu profano, que no es lo mismo que antirreligioso Los autores de las Versiones griegas se preocuparon de infundir en sus textos lo que echaban de menos en el original hebreo el espiritu religioso Esto se pone de manifiesto de manera especial en la *Adicion C* que ahora nos ocupa[1]

Esta tercera gran *Adicion* contiene dos bellas oraciones, una de Mardoqueo (C,1-11) y otra de Ester (C,12-30), que coinciden con las dos partes en que se estructura y se divide la *Adicion* De las dos oraciones se puede decir que no son meros centones de citas bíblicas, sino obras originales, artísticas, que reflejan el espíritu de muchas plegarias del A T, como veremos a lo largo del comentario[2]

1 Oracion de Mardoqueo C,1 11

La oracion de Mardoqueo es una pieza maestra literaria, su estructura está perfectamente concebida y realizada Precede una brevísima introducción a la oración en estilo narrativo directo y dos veces *Señor* (C,1) Sigue la oracion propiamente dicha en estilo directo (C,2-10) y consta de tres partes a) Apelación directa a Dios, Todopoderoso, como Dueño, Señor y Creador de todo y de todos Dos veces *Señor* en v 2 y otras dos en v 4 (C,2-4), b) Autojustificación de Mardoqueo por su actitud ante Amán Una vez *Señor* en v 5 y otra en v 7 (C,5-7), c) Petición de perdón y salvacion para el pueblo del Señor en peligro de extinción Una vez *Señor* en v 8 y otra en v 10 (C,8-10) Cierra la oracion una conclusión El pueblo también ora a Dios y grita ante el Señor (C,11), el estilo vuelve a ser narrativo indirecto[3]

[1] San Jeronimo introduce esta *Adicion* despues de 13 7(Vg) con las siguientes palabras Quae secuntur post eum locum scripta repperi ubi legitur pergensque Mardocheus fecit omnia quae ei mandaverat Hester [IV 17] nec tamen habentur in hebraico et apud nullum penitus feruntur interpretum Nosotros restituimos la *Adicion C* a su lugar natural

[2] Cf A Barucq, *Esther* 105 106, G W E Nickelsburg *Jewish*, 174 C A Moore *Esther* (1977), 203

[3] Cf A Barucq *Esther* 106-107, W Dommershausen *Ester* 26 En Escrituras tardías encontramos ejemplos de largas oraciones como por ejemplo Dan 9 3-19 Judit 9 1 14 De los escritos no canonicos pueden verse 3 Mac 2 1 20 (oracion de Simon) y 6 1-15 (oracion de Eleazar)

C,1 Y oró al Señor, recordando todas sus obras,
C,2 diciendo: Señor, Señor, rey y dueño de todo, porque todo está bajo tu poder y no hay quien se te oponga, cuando quieres salvar a Israel.
C,3 Tú hiciste el cielo y la tierra y todas las maravillas que hay bajo el cielo,
C,4 y eres Señor de todo y no hay quien se pueda oponer a ti, Señor.

C,5 Tú lo conoces todo; tú sabes, Señor, que no hice lo de no postrarme ante el soberbio Amán ni por arrogancia ni por soberbia ni por vanidad;
C,6 pues estaría dispuesto a besar las plantas de sus pies por la salvación de Israel,
C,7 sino que lo hice para no poner la gloria del hombre por encima de la gloria de Dios, ni me voy a postrar ante nadie, excepto ante ti, Señor mío; no lo hago por orgullo.

C,8 Y ahora, Señor Dios, rey, Dios de Abrahán, perdona a tu pueblo, porque traman nuestra destrucción y han deseado aniquilar la heredad que es tuya desde el principio.
C,9 No desprecies tu porción, la que te rescataste del país de Egipto.
C,10 Escucha mi súplica, sé propicio con tu heredad, y cambia nuestro duelo en fiesta, para que vivos te cantemos himnos a tu nombre, Señor, y no hagas enmudecer la boca de los que te alaban.

C,11 Y todo Israel gritó con todas sus fuerzas ante su muerte inminente.

C,1 «sus obras»: lit. «las obras del Señor».

2 «diciendo»: lit. «y dijo». «Señor, Señor»: Texto A: «Soberano omnipotente (Pantocrátor)». «a Israel»: el texto A: «a la casa de Israel».

3 «Tú»: lit. «Porque tú». «Todas las maravillas que hay»: lit. «Todo lo admirable».

5 «el soberbio Amán»: Texto A: «el incircunciso Amán».

6 «por la salvación de Israel»: Texto A: «por Israel».

7 «lo hice»: lit. «hice esto». «para no poner la gloria del hombre por encima de la gloria de Dios»: Texto A: «para no preferir a nadie antes que tu gloria, Soberano». «ni me voy a postrar»: lit. «y no me postraré». «Señor mío»: Texto A: «el verdadero». «No lo hago»: lit. «y no lo haré».

8 «Dios de Abrahán»: Texto A: «el que estableció un pacto con Abrahán». «Traman nuestra destrucción»: lit. «Nos miran para destrucción».

11 «con todas sus fuerzas»: lit. «Con sus fuerzas». «ante su muerte inminente»: lit. «porque su muerte en sus ojos».

C,1-11. Mardoqueo se retira de la puerta de Palacio totalmente transformado (cf. 4,17). El autor de la *Adición C* cree oportuno entrar en el corazón de Mardoqueo para descubrir los sentimientos más profundos de él. Mardoqueo se dirige directamente al Señor en una oración personal, sentida, confiada, antes de dirigirse a la asamblea de los judíos para comunicarles las gestiones que en Palacio va a emprender Ester en favor del pueblo y la petición de Ester: que todos le acompañen con un ayuno general en su difícil trance. Es evidente que en la *Adición C* ha cambiado el clima espiritual con relación al del texto hebreo; pero el nuevo clima está muy conforme con el espíritu reinante en las comunidades genuinamente judías de la diáspora en tiempo helenístico.

1. *Introducción a la oración*: Con el verso primero el relator nos introduce en la oración de Mardoqueo. A Dios le da el nombre de *Señor* (*Κύριος*), versión en los LXX del nombre divino *Yahvé*. Diez veces resuena la palabra *Señor* en la oración de Mardoqueo, dos de ellas en este verso primero (cf. C,1xx.2xx.4xx.5.7.8 y 10), lo cual indica que así es como normalmente se dirigían a Dios los piadosos israelitas[4].

El recuerdo de *las obras del Señor* (*todas* dice exageradamente el autor) renueva en el orante una confianza sin límites en el poder omnímodo del Señor, que muestra su Señorío en el maravilloso espectáculo de su creación y en la protección continua y continuada del pueblo de Israel en su azarosa historia. Si hasta ahora el Señor ha librado a Israel de tantos peligros y lo ha hecho sobrevivir a tantos intentos de exterminio (guerras, deportaciones, etc.), también lo hará en el momento presente, a pesar del decreto de aniquilación que Amán ha conseguido promulgar en contra de todos los judíos del Imperio. El orante desgrana su confianza y su pena en las palabras de la oración.

2-4: *Apelación directa al Señor todopoderoso.* Se inicia la oración con tres vocativos. Los dos primeros repiten la invocación *Señor*, como un grito persistente de socorro a Dios. La apelación directa al Señor es un signo magnífico de ausencia de temor, de confianza plena, de trato íntimo.

Que el Señor sea *Rey* verdadero lo proclama Israel desde antiguo: «Yo soy el Señor, vuestro Santo, el creador de Israel, vuestro Rey (Is 43,15; cf. Is 6,5; 33,22); «El Señor es Dios verdadero, Dios vivo y rey de los siglos» (Jer 10,10). En los Salmos frecuentemente aparece la proclamación del Señor «como rey eterno» (Sal 29,10), «rey desde siempre» (Sal 74,12); como Rey y Señor del orante: «Rey mío y Dios mío» (5,3; 84,4; 145,1; cf. Sal 44,5), como «rey del mundo» (Sal 47,8; cf. Zac 14,9), como «un rey grande sobre todos los dioses» (Sal 95,3) o, simplemente, como «Rey y Señor» (Sal 98,6).

La connotación al Señorío absoluto y al Dominio de Dios, el Señor, es también explícita: *Dueño de todo*, porque su Poderío es universal. La razón fundamental la dará el autor en v. 3: el Señor es el creador de todo (cf. Judit 9,12; Is 44,24; 2 Mac 1,24). Esta confesión recuerda una doctrina que

[4] C.A. Moore nos lo recuerda y hace algunas observaciones sobre ello (cf. *Esther* [1977], 205).

siempre se ha profesado en Israel: El poder del Señor no tiene límites, se extiende a todo lo conocido en el tiempo y en el espacio. En Is 43,13 oímos la voz soberana del Señor: «Yo soy Dios, desde siempre lo soy. No hay quien libre de mi mano»; la segunda sentencia de Isaías la oímos también en Dt 32, 39; en estilo indirecto leemos en Tob 13,2: «Nadie escapa de su mano», y lo mismo en boca del orante de Sab 16,15: «Imposible escapar de tu mano».

El Señor es, además, dueño de la vida y de la muerte (cf. Dt 32,39; 1 Sam 2,6; Sab 16,13), y por eso él es el único que puede salvar, sin que nadie pueda oponerse a su poder como antagonista verdadero. Probablemente el autor esté recordando el paradigma de toda salvación en Israel: la gesta del Éxodo, la liberación de su pueblo de las manos opresoras del poderoso rey de Egipto.

El verso 3 contiene la profesión de fe en Dios creador, parte fundamental del credo del pueblo israelita, disperso entre las naciones. Las palabras del autor no hacen sino repetir, hablando con Dios en la oración, lo que las Escrituras sagradas enseñan (cf. Gén 1; Sal 8; Eclo 42,15; etc.) y todo israelita conoce y vive en medio de un mundo desorientado y hostil. Su visión del mundo es muy positiva y optimista, ya que subraya lo admirable y maravilloso del cielo y bajo el cielo.

El verso 4 insiste en el dominio absoluto del Señor y en su poderío sin posible rival. Otras dos veces aparece el *Κύριος*, como en v. 2. El recurso de la repetición hace resaltar la idea central de esta pequeña estrofa de la oración: El Señor es el dueño absoluto de todo, porque es el creador todopoderoso que salva a quien quiere.

5-7: *Autojustificación de Mardoqueo.* En la segunda estrofa de la oración, Mardoqueo trata de justificar su conducta ante Amán, que ha provocado las iras de éste en contra de él y de todo el pueblo judío. Al parecer, el autor griego se hace eco del malestar de muchos judíos, que no ven con buenos ojos que por el orgullo de uno tenga que sufrir persecución el pueblo entero. Como en la primera estrofa (vv. 2-4), también en ésta el vocativo *Señor* es palabra clave para formar una inclusión (cf. v. 5 y 7).

Directamente apela Mardoqueo a la omnisciencia del Señor: *Tú lo conoces todo, tú sabes...*, para demostrar que ha actuado y actúa no por motivos estrictamente personales (por orgullo), sino por razones religiosas. Él sabe que al Señor no se le oculta nada: *Tú lo conoces todo*; tampoco se le puede engañar: *Tú sabes.* Sería de necios pensar que se podría confundir al Señor; él conoce todo cuanto sucede en su creación (cf. Sal 139,7-12), todo lo que hacen los hombres (cf. Sal 33,13-15), porque penetra y ve hasta lo más oculto, lo escondido en su corazón: «Dios no ve como los hombres, que ven la apariencia. El Señor ve el corazón» (1 Sam 16,7; cf. 1 Crón 28,9; Jer 11,20; 17,10; 20,12; Sal 7,10; 139,1-6.14-17; Sab 1,6). El hombre podría engañarse a sí mismo, al Señor no. Lo que en la actitud de Mardoqueo parece altanería: *arrogancia, soberbia,* o simplemente *vanidad,* no lo es.

Mardoqueo abre su corazón ante el Señor y confiesa sus más ocultos sentimientos: lo que *estaría dispuesto* a hacer *por la salvación de Israel.* Nada menos que *besar* los pies del enemigo Amán[5]. Si hasta ahora se ha negado a postrarse ante Amán, ha sido para dar testimonio de que el hombre sólo debe postrarse ante Dios, adorar únicamente al Señor (cf. Dt 6,13, citado en Mt 4,10; también Dt 11, 16). El autor da a entender que la postración ante Amán es un acto de adoración; algo horrendo para un israelita al que le era familiar la prohibición de postrarse ante los ídolos: «No te postrarás ante ellos [los dioses rivales], ni les darás culto» (Ex 20,5; lo mismo en Ex 23,24; 34,14; Lev 26,1; Núm 25,2; Dt 4,19; 5,9; etc.). Por esto proclama solemnemente Mardoqueo que jamás se postrará ante nadie, si no es ante el Señor. Lo cual no es *orgullo,* sino conciencia religiosa profunda. Sin embargo, es necesario matizar, porque, si bien es verdad que la *proskynesis* o postración era signo de adoración, como consta en numerosos pasajes de la Escritura (cf., además de los ya citados, Gén 24,26.48. 52; Ex 4,31; etc.), también es cierto que significaba máximo respeto y reverencia, especialmente en actos sociales y de protocolo[6]. La misma Ester cae a los pies del rey para hacerle una petición (cf. 8,3-4), y Mardoqueo, en la cima del poder (cf. 8,2; 10,3), tendría que someterse al protocolo de la corte, postrándose ante el rey o los príncipes, cada vez que entrara a su presencia[7]. Así que es equívoca la defensa que de sí mismo hace Mardoqueo.

8-10: *Petición de perdón y salvación.* Es notable el giro nuevo que se opera en esta estrofa de la oración de Mardoqueo: del problema personal en C,5-7 se pasa al general del pueblo. El orante hace hincapié en que el pueblo es el del Señor: su heredad (vv. 8 y 10), su porción (v. 9). La petición de perdón en v. 8 es preámbulo para la petición de salvación o de cambio de situación: del *duelo* a la *fiesta* (v. 10); como final o coronación la alabanza al Señor (v. 10). El nombre del *Señor* aparece al principio y al final, como en las dos estrofas anteriores.

8. La transición del orante al nuevo plano comunitario se realiza con gran suavidad: *Y ahora,* que indica más bien una sucesión lógica que temporal. La acumulación de vocativos y apelativos, referidos a Dios, delatan la fuerte tensión de Mardoqueo en este momento, su fe firme y confiada

[5] Es clara la intención del autor griego de la *Adición C*: la defensa a ultranza del buen espíritu de Mardoqueo. Pero sería ir demasiado lejos pretender identificar el espíritu del Mardoqueo de Est 3,2-5 con el del C,6.

[6] La Escritura ofrece ejemplos de todo orden y no tiene reparo en presentar a personas postrándose ante otras, como señal de respeto; ver, por ejemplo, Gén 27,29 (los pueblos ante Jacob); 33,3. 6.7 (Jacob y familia ante Esaú); 37,7.9.11; 42,6; 43,26.28 (hermanos de José y sus padres ante él); 49,8 (los parientes de Judá ante él); Ex 11,8 (los ministros del Faraón ante Moisés; etc.).

[7] En Israel: cf. 1 Sam 20,41 (David ante Jonatán); 24,9 (David ante Saúl); 25,23 (Abigail ante David); 2 Sam 9,6.8 (el hijo de Jonatán ante David); 14,4 (mujer de Técoa ante David); 14,22 (Joab ante David); 14,33 (Absalón ante David); etc.

en el *Señor Dios*. Repite la advocación del Señor, que es *rey* (cf. v. 2), relacionada esta vez con el pueblo, del que hablará inmediatamente. Ésta parece ser la razón por la cual el orante invoca al Dios de Abrahán, el primero entre los Padres del pueblo elegido.

Tan gran solemnidad en la oración es el preámbulo de la petición de perdón para el pueblo, el pueblo del Señor. La grandeza sin límites del Señor Dios frente a la pequeñez de un pueblo que ni siquiera es dueño del territorio en que habita. Pero es el pueblo del Señor, que hizo el cielo y la tierra, y es dueño de todo y de todos: *tu pueblo*. Aquí resuenan las voces de todos los profetas que han proclamado unánimemente que Israel es el pueblo del Señor. Ya desde los tiempos remotos del Éxodo el pueblo, que venía de Egipto, tuvo conciencia de que el Señor lo había elegido. El mayor de sus profetas así se lo hizo saber: «Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor tu Dios; él te eligió para que fueras, entre todos los pueblos de la tierra, el pueblo de su propiedad» (Dt 7,6).

Existen en la literatura bíblica testimonios abundantes de la fórmula consagrada de alianza entre Dios y el pueblo, por la que éste se considera propiedad del Señor y el Señor Dios del pueblo. Generalmente es el Señor quien la pronuncia: «Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» [8].

Como ahora Mardoqueo, los profetas han recordado al Señor que Israel es su pueblo cuando han pedido perdón por sus pecados: «No te excedas, Señor, no recuerdes siempre nuestra culpa: mira que somos tu pueblo» (Is 64,8; cf. 1 Re 8,49-51). Una y otra vez, en cualquier circunstancia, oímos que se repite la misma canción en boca de los orantes: «Salva a tu pueblo, bendice a tu heredad» (Sal 28,9; cf. Sal 77,16.21; 94,5), o en boca del mismo Señor: «Diré a No-pueblo mío: Eres mi pueblo» (Os 2,25); «Así dice el Señor de los ejércitos: yo salvaré a mi pueblo» (Zac 8,7).

Mardoqueo presenta al Señor el motivo de su tribulación: *Traman nuestra destrucción* y aniquilación. Él mismo se siente amenazado de muerte, no sólo como individuo particular a quien Amán desea eliminar (cf. 3,6), sino como miembro del pueblo judío: traman *nuestra* destrucción... También recuerda Mardoqueo que el pueblo de Israel *desde el principio* (por la alianza antigua) es la *heredad* (κληρονομία) del Señor. Ésta es una convicción profunda en Israel a lo largo de su historia: «Salva a tu pueblo, bendice a tu heredad» (Sal 28,9; cf. 94,5; Dt 32,9; 1 Re 8,51; Is 19,25) [9].

[8] Ver Jer 7,23 [orden invertido], 11,4, Ez 36,28), o bien «Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios» (Jer 24,7, 31[38LXX],33 [orden invertido], 32[39],38, Ez 11,20; 14,11, 37,23 27 [orden invertido], Zac 8,8 En Jer 31[38],1 el pacto se hace entre las tribus o linaje de Israel y Dios «En aquel tiempo -oráculo del Señor- seré el Dios de todas las tribus de Israel y ellas seran mi pueblo»

[9] La tribu de Leví no tiene parte en la division de la tierra Para los sacerdotes y levitas Dios mismo será su *heredad* (κληρονομία) A Aaron «Tú no recibirás heredad en su tierra, no tendrás una parte (μερις) en medio de ellos Yo soy tu parte (μερις) y tu *heredad* (κληρονομια) en medio de los israelitas» (Num 18,20, ver, además, Sal 16,5-6 y Ez 44,28)

Al *perdona* de v. 8a corresponde el *no desprecies* de v. 9a; a *tu pueblo* y *la heredad* (κληρονομία) *tuya*, también de v. 8, *tu porción* (μερίς) *que te rescataste* de v. 9. No se puede considerar una novedad que el autor llame al pueblo judío *porción* (μερίς) del Señor. En v. 10 también lo llamará *heredad*, herencia (κλῆρος). Prácticamente *porción* equivale en el contexto a *heredad*. De hecho los tres términos se utilizan a veces en la Escritura como sinónimos: «Cuando el Altísimo repartió las naciones, cuando repartió los hijos de Adán, fijó las fronteras de los pueblos según el número de los ángeles de Dios, pero *la porción* (μερίς) del Señor fue su pueblo Jacob, el lote de su *heredad* (κληρονομία), Israel» (Dt 32,8-9LXX); «Oré al Señor, diciendo: Señor mío, no destruyas a tu pueblo, *la heredad* (μερίς) que redimiste con tu grandeza que sacaste de Egipto... Son tu pueblo, *la heredad* (κλῆρος) que sacaste con tu esfuerzo poderoso...» (Dt 9,26.29; cf. también Núm 18,20; Sal 16,5 [10].

Sí es novedad en v. 9 toda su segunda parte: *el rescate* de Israel por parte del Señor y la alusión al *país de Egipto*, tópicos comunes en el A.T., relacionados entre sí (cf. Dt 7,8; 9,26; 13,6; 2 Sam 7,23; Miq 6,4).

La oración de Mardoqueo termina con tres imperativos: *Escucha, sé propicio* y *cambia*, que manifiestan el ardiente deseo que Mardoqueo tiene de que su oración llegue al Señor y sea escuchada favorablemente. Mardoqueo confía en el Señor; por esto ha hecho mención de los títulos honoríficos del pueblo por el que ruega. Estos títulos son regalo que el Señor ha hecho al pueblo, sin que lo merezcan en ningún momento, sino todo lo contrario (cf. Dt 7,7-8; 9,6-8). Pero los dones del Señor llaman a otros dones. Mardoqueo ruega al Señor que cambie la triste situación del pueblo del que él, Mardoqueo, forma parte: «Cambia *nuestro* duelo en fiesta...». Aflora aquí el tema fundamental del libro: el cambio de la suerte. Con el cambio el pueblo, amenazado de muerte, seguirá vivo y así, *vivos*, celebrarán gran fiesta, cantarán himnos al Señor, como en la más solemne de las liturgias. El texto hebreo de Ester terminará con la gran fiesta profana de los Purim. El autor griego de la *Adición C* convierte la fiesta profana en fiesta religiosa, centrada en la alabanza al Señor: que no enmudezca *la boca de los que te alaban*.

11. Se supone que ha transcurrido algún tiempo entre la oración de Mardoqueo y la reacción de los judíos, de la que nos informa el v. 11; a no ser que Mardoqueo orase al Señor en voz alta ante la asamblea de los judíos en Susa, lo que no se deduce del texto mismo y es muy improbable. El autor de la *Adición C* no tiene en cuenta estas matizaciones ni sigue el camino de la lógica, sino un atajo. De todas formas los judíos que habitaban en Susa (cf. 4,16) se reunieron para orar al Señor *con todas sus fuerzas* y pedirle su salvación ante la posibilidad de la *muerte inminente* que les amenazaba.

[10] Lo que haciamos notar en la nota anterior sobre los sacerdotes y la *heredad* (μερις) vale también para *porción* o parte (κλῆρος) y para *heredad* (κληρονομια) (cf Núm 18,20, Dt 10,9, 18,1-2, Sal 16,5; 73,26 y 119,57).

Generalmente la oración al Señor se hacía en silencio, cuando era un individuo el que oraba (cf. 1 Sam 1,9-17: oración de Ana antes de ser madre de Samuel). Pero la oración, en momentos de tribulación, es como *un grito* al Señor. Moisés ora al Señor (se supone que en silencio) y «el Señor dijo a Moisés: "¿Por qué me gritas?"» (Ex 14,15-16). En especial la oración de los más débiles y desamparados es un grito que llega al Señor: «No explotarás a viudas ni a huérfanos, porque si los explotas y ellos gritan a mí, yo los escucharé» (Ex 22,21-22; cf. Eclo 35,16-21). En el Salterio y fuera de él, cuando el individuo se dirige al Señor se dice que grita[11]. A veces, sin embargo, el individuo grita literalmente (cf. Judit 9,1; 1 Mac 5,33). La comunidad suele orar en voz alta y aun gritando: los israelitas, sometidos a servidumbre, «gritaron al Señor» (Jue 3,9.15; 4,3; 6,7-8; 10,10-14); y, cuando andaban errantes por el desierto, «gritaron al Señor en su angustia» (Sal 107,6.13.19.28: estribillo). Así que bien puede decir el autor de C,11 que *todo Israel gritó con todas sus fuerzas*, refiriéndose a la oración intensa que los judíos de Susa dirigieron al Señor.

2. *Oración de Ester: C,12-30*

La misma mano que escribió la oración precedente de Mardoqueo compuso también la oración de Ester. Los estilos son los mismos; los contenidos parecidos; el ritmo, sin embargo, no es tan uniforme en la oración de Ester como en la de Mardoqueo. Esto se pone de manifiesto en la estructura que la vertebra: a) Precede un relato detallado de la preparación de Ester para la oración (C,12-13); b) sigue una brevísima introducción (C,14a) y c) la oración propiamente dicha (C,14b-30). La oración, toda ella dirigida al Señor, se puede dividir en estrofas pequeñas, según el uso predominante que se haga de los pronombres personales: 1) Invocación al Señor y presentación de sí misma, Ester, en su soledad ante el Señor; predomina el *yo* (C,14b-16). 2) Confesión de los pecados del pueblo, que han causado su desgracia; uso del *nosotros* (C,17-18). 3) Conducta impía de los enemigos idólatras, que intentan aniquilar la heredad del Señor; predomina la tercera persona del plural, *ellos* (C,19-21). 4) Súplica por el pueblo: que los que traman su ruina, la experimenten en sí; campea el uso del *tú* (C,22-23a). 5) Ester ruega por sí misma; intercambio del *yo* y del *tú* (C, 23b-25a). 6) Autojustificación de Ester ante el Señor; intercambio del *tú* y del *yo* (C,25b-29). 7) Final de la oración: recapitulación de las peticiones; sólo el *Tú* divino (C,30)[12].

[11] Cf. Sal 57,3; 86,3.7; 88,2.10.14; 130,1-2; 142,1.6; Is 11, 11-12; 19,20; Miq 3,4; Zac 7,13; Hab 1,2; Jer 33(40LXX),2-3; Job 30,20; etc.

[12] Cf. A. Barucq, *Esther*, 108-111; W.J. Fuerst, *The Rest*, 154. L. Day hace un estudio comparativo entre los textos griegos B (LXX) y A de la entera oración de Ester (cf. *Three Faces*, 63-84).

C,12 Y la reina Ester se refugió en el Señor, sobrecogida por una angustia de muerte;
C,13 se quitó sus lujosos vestidos, se vistió los de dolor y duelo y, en vez de los magníficos perfumes, se cubrió la cabeza de ceniza y basura, se desfiguró por completo y cubrió con sus cabellos revueltos todo lo que antes se complacía en adornar.

C,14a Luego rezó así al Señor, Dios de Israel:

C,14b «Señor mío, rey nuestro; tú eres único. Ayúdame a mí que estoy sola y no tengo ayuda fuera de ti,
C,15 pues yo misma me he expuesto al peligro.
C,16 Yo oí desde mi infancia en el seno de mi familia que tú, Señor, escogiste a Israel de entre las naciones y a nuestros padres de entre todos sus antepasados como herencia eterna y les cumpliste cuanto habías prometido.

C,17 Hemos pecado delante de ti y nos has entregado a nuestros enemigos,
C,18 porque hemos dado gloria a sus dioses. Eres justo, Señor.

C,19 Y no les bastó con la amargura de nuestra esclavitud, sino que han puesto sus manos sobre las manos de sus ídolos,
C,20 para abolir el pacto salido de tu boca y destruir tu heredad, cerrar la boca de los que te alaban y extinguir la gloria de tu casa y de tu altar,
C,21 abrir la boca de las naciones para que den gloria a sus falsos dioses y admirar por siempre a un rey de carne.

C,22 No entregues tu cetro, Señor, a los que no son nada. Que no se burlen de nuestra caída, sino vuelve contra ellos sus planes y propón como ejemplo al que ha comenzado a atacarnos.

C,23a Acuérdate, Señor; date a conocer en el momento de nuestra tribulación.

C,23b Y a mí dame valor, Rey de los dioses y Dominador de todo poder.
C,24 Pon en mi boca un discurso acertado delante del león, y haz que cambie su corazón, a fin de que odie al que nos hace la guerra y así sean exterminados él y los que piensan como él.
C,25a Pero a nosotros líbranos con tu mano y a mí ayúdame, que estoy sola y no tengo a nadie sino a ti, Señor.

C,25b De todo tienes conocimiento,
C,26 y sabes que odio la gloria de los impíos, que siento asco del lecho de los incircuncisos y de todo extranjero.
C,27 Tú conoces mi destino, porque detesto el emblema de mi grandeza que llevo sobre mi cabeza los días en que aparezco en público. Lo detesto como trapo de menstruación y no lo llevo en privado.

C,28 Tu sierva no ha comido a la mesa de Amán, ni ha celebrado banquete del rey ni ha bebido vino de libaciones.
C,29 Ni se ha deleitado tu sierva, desde el día de mi cambio hasta ahora, sino en ti, Señor, Dios de Abrahán.

C,30 ¡Oh Dios, poderoso sobre todos! Escucha la voz de los desesperados, líbranos de la mano de los malvados y a mí líbrame de mi miedo.

C,13 «se quitó»: lit. «y habiéndose quitado». «sus lujosos vestidos»: lit. «sus vestidos de gloria». «se desfiguró por completo»: lit. «y humilló mucho su cuerpo».

14 «Luego rezó así»: lit. «y rezó... y dijo». «Tú eres único»: Texto A: «Tú eres la única ayuda». «que estoy sola»: Texto A: «que soy pobre».

15 «pues yo misma me he expuesto al peligro»: lit. «pues mi peligro en mi mano».

16 «en el seno»: lit. «en la tribu». Texto A: «del libro». «escogiste»: Texto A: «redimiste». «cumpliste»: lit. «hiciste». «habías prometido»: lit. «habías dicho».

17 «Hemos pecado»: lit. «Y ahora hemos pecado». «a nuestros enemigos»: lit. «en manos de nuestros enemigos».

19 «Y»: lit. «Y ahora».

21 «de las naciones»: Texto A: «de los enemigos». «para que den gloria»: lit. «para las virtudes».

22 «a los que no son nada»: Texto A: «a los enemigos que te odian». «Que no se burlen»: lit. «y no se burlen». «sus planes»: lit. «su decisión». «a atacarnos»: lit. «contra nosotros».

24 «acertado»: lit. «melodioso». «del león»: Texto A: «del rey». «haz que cambie»: lit. «cambia». «y así sean exterminados»: lit. «para exterminio de».

25 «con tu mano»: Texto A: «con tu mano poderosa».

27 «llevo»: lit. «está». «en que aparezco en público»: lit. «de mi aparición». «en privado»: lit. «en los días de mi descanso».

28 «Tu»: lit. «Y tu».

C,12-30. El autor de la oración entra en lo más íntimo de Ester y desvela, supuestamente, los sentimientos de su corazón. Ester se dirige al Señor como lo harían todos y cada uno de los judíos que habitan en Susa y, además, como sólo ella, la reina, puede hacerlo. Nota muy particular de esta oración es la sinceridad de Ester, que confiesa su soledad, su miedo y la confianza absoluta en el Señor, el único que puede ayudarla.

12-14a. *La reina Ester se prepara con actos penitenciales para la oración.* Una vez que Mardoqueo hace saber a Ester el peligro que amenaza a los judíos: el exterminio y la aniquilación total (cf. Est 4,7-8.13-14), Ester queda aterrorizada. El miedo por lo que de repente se le viene encima hace que Ester sienta *una angustia de muerte.* La ayuda sólo la encuentra en el Señor, en el que se refugia confiadamente. Antes de entrar en oración, Ester se prepara con el rito del duelo y de la penitencia. Empieza por despojarse de *sus lujosos vestidos,* como hizo el rey de Nínive ante la predicación de Jonás: «Se levantó del trono, se quitó el manto, se vistió de sayal...» (Jonás 3,6-7), y los cambió por *los de dolor y duelo,* es decir, por el sayal o vestido de saco. Cambió también *los magníficos perfumes* por la *ceniza* y la *basura,* conformándose así con la costumbre ancestral en Israel y en otros muchos pueblos[13]. Ester añadió, además, otros gestos que delataban su profundo dolor: *se desfiguró* y abandonó el cuidado de su cuerpo, especialmente el de su cabeza, cubierta de polvo y ceniza, cuyos cabellos ni peinaba ni adornaba con joyas.

A diferencia de Mardoqueo, que paseó por toda la ciudad su luto y su dolor (cf. 4,1-2), Ester se mantuvo en sus habitaciones privadas, sola con sus criadas y esclavas (cf. 4,16). A los ritos externos de dolor y duelo añadió Ester la oración *al Señor, Dios de Israel.* Así queda suficientemente subrayado el espíritu religioso de la protagonista, que se elimina conscientemente o se pasa por alto en el texto hebreo (cf. 4,15-16).

C,14b-16. *Invocación de Ester al Señor en su desamparada soledad.* Empieza Ester su oración al Señor con una invocación muy personal: *Señor mío,* y una profesión de fe en la realeza del Dios de Israel, pueblo del que se siente miembro: *rey nuestro*[14]. Sigue la afirmación solemne en la unicidad de Dios: *Tú eres único* (cf. Dt 6,4)[15].

Después de tan importante confesión comienzan las peticiones. La primera responde al momento de desamparo en que se encuentra Ester. Es un grito de socorro al Señor, el único que puede auxiliar: *Ayúdame a mí.* La situación de Ester es engañosa y, en cierto sentido, contradictoria. Vive en Palacio; a su servicio tiene un ejército de servidores: eunucos y doncellas, además de los guardias que vigilan todas las puertas y alrededores de la residencia real. Ella, sin embargo, se siente *sola* y abandonada. Por esto apela a la misericordia del Señor, alegando: *no tengo ayuda fuera de ti.* Si recordamos el decreto de Amán contra todos los judíos y las palabras de Mardoqueo a Ester en 4,13-14, es cierto que el peligro de muerte ronda también a Ester dentro de los muros de Palacio; está tan cerca que lo tiene a mano, lo puede tocar. Es natural que Ester sienta miedo, aunque lo haya asumido valientemente: «Si tengo que perecer, pereceré» (4,16).

En v. 16 recuerda Ester el ambiente familiar en que ha vivido y crecido durante su infancia. El autor rememora aquí el medio familiar normal de cualquier israelita, donde se vive con fervor la larga tradición religiosa de todo un pueblo. Las fiestas religiosas judías, que recuerdan los hechos fundamentales que han conformado la idiosincrasia del pueblo elegido, se ce-

[13] Ver lo que ya hemos dicho en el comentario a Est 4,1 y además Esd 9,3.5; Is 15,3; Amós 8,10; Judit 8,5; 9,1. Los varones acompañaban todos estos gestos con otros, como raparse la cabeza y afeitarse la barba (cf. Esd 9,3; Is 15,2; Jer 48,37; Miq 1,16; Job 1, 20).

[14] Cf. C,2 y su comentario correspondiente.

[15] Recordemos que *Señor* (Κύριος) es la versión griega del nombre propio del Dios de Israel: Yahvé. El texto A, sin embargo, no contiene ninguna confesión de fe en la unicidad del Señor, pues dice: «Tú eres la única ayuda».

lebran en familia. Durante la celebración de la Pascua, la fiesta más solemne del calendario judío, los más pequeños de la familia están acostumbrados a escuchar las explicaciones de los mayores, cumpliendo el precepto de Moisés en la Ley: «Cuando os pregunten vuestros hijos qué significa este rito [la cena del cordero], les responderéis: es el sacrificio de la Pascua del Señor. Él pasó en Egipto, junto a las casas de los israelitas, hiriendo a los egipcios y protegiendo nuestras casas» (Ex 12,26-27). Lo mismo en la entrega de las primicias, en la que el padre de familia recitará la oración prescrita: «Mi padre era un arameo errante: bajó a Egipto... Gritamos al Señor... El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte...» (Dt 26,5-8). A todo esto seguiría, naturalmente, una verdadera catequesis, en la que no faltarían alusiones a pasajes de la Escritura que hablan de la elección de Israel *entre todas las naciones* (cf. Dt 7,6-9; Is 41,8-10; 43,10; etc.), de la separación de los Padres de *sus antepasados* (cf. Gén 12,1; Jos 24,2-3; etc.), para convertirse ellos y sus descendientes en la heredad o *herencia eterna* del Señor (cf. Dt 32,9)[16].

Recordando la historia de Israel, Ester confirma su fe firme en el poder del Señor, a quien acude confiadamente en su oración. Ella sabe que él es fiel y cumple lo que promete, como dice el profeta Isaías: «Mi designio se cumplirá, mi voluntad la realizo» (Is 46,10; cf. 40,8; 55,10-11).

C,17-18: *Confesión de los pecados del pueblo.* Ester pasa del yo (cf. 14b-16) al *nosotros,* identificándose con el pueblo pecador. El autor de la oración está imbuido del espíritu que desde antiguo se respiraba en Israel: las desgracias que sufre la comunidad, el pueblo, en último término son un justo castigo por los pecados cometidos[17]. Por estos pecados el pueblo rompe las relaciones de armonía, establecidas por el pacto o alianza entre Dios y él. Para restablecer de nuevo el orden quebrantado entre el Señor y su pueblo es necesario que el pueblo reconozca sinceramente su infidelidad. Ester se constituye en portavoz del pueblo, por lo que confiesa en plural: *Hemos pecado delante de ti.* Lo que hace Ester no es pura retórica, sino que lleva hasta sus últimas consecuencias el hecho de formar parte del pueblo que el Señor se ha elegido: participa, por tanto, en lo bueno y positivo de las promesas y bendiciones; en lo malo y negativo de las infidelidades y abominaciones de todos y cada uno de sus miembros. Según la enseñanza recibida, y recordada hace un momento, si el pueblo ha pecado, el pueblo debe ser castigado: *nos has entregado a nuestros enemigos.* Así interpreta el autor los reveses que Israel ha sufrido en su historia. También lo entendió así el autor de 2 Re 24, 3-4, que vio la mano del Señor en el castigo que Nabucodonosor infligió a Judá: «Eso le sucedió a Judá por orden del Señor, para apartarla de su presencia por los pecados que había cometido Manasés, por la sangre inocente que derramó hasta inundar a Jerusalén; el Señor no quiso perdonar» (cf. también 2 Re 24,20 y, sobre todo, 2 Crón 36,15-21). Como pecado concreto Ester sólo hace mención de la idolatría: *hemos dado gloria a sus dioses.* El pueblo disperso entre tantas naciones idólatras, fácilmente se mezcla con ellas y las imita[18].

[16] Cf. C,8-10 y todo lo dicho en su comentario sobre la heredad, porción, parte del Señor, etc.

[17] Cf. Jue 2,11-15; 3,7-8.12; 4,1-2; 2 Re 17,7-23; 21,11-15; Tob 3,2-4; Judit 5,18; Dan 9,5-15.

El Señor, sin embargo, es *justo.* No se queja Ester del modo de proceder del Señor, como tampoco lo hace Daniel, que proclama como Ester: «El Señor, nuestro Dios, es justo, no hemos escuchado su voz» (Dan 9,14; cf. Sal 119,137; 145,7; Esd 9,15; Neh 9,9.33).

C,19-21. *Conducta impía de los enemigos idólatras.* En la estrofa anterior ha introducido el autor de la oración el lugar común de la entrega del pueblo a los enemigos como castigo merecido por los pecados. La presente estrofa empalma con el tema de los enemigos –*ellos*– y lo aplica a la presente situación de persecución que padecen los judíos en el Imperio aqueménida. Las palabras están puestas artificiosamente en boca de la atribulada Ester, pero podrían ser pronunciadas por los judíos perseguidos de la época premacabea (siglo II a.C.).

Los enemigos de los judíos se alegran de los sufrimientos del pueblo esclavizado. ¿A qué tipo de *esclavitud* se refiere el autor? Ni en tiempo de los persas, ni posteriormente en tiempos de Antíoco Epifanes se tiene noticia de que el pueblo como tal hubiera sido sometido a esclavitud. El pueblo judío había perdido su autonomía como Estado, pero vivía esparcido por el Imperio –la diáspora–; los individuos y las asociaciones pequeñas gozaban de las libertades personales, poco más o menos como los nativos de clase media-baja. No se refiere, por tanto, el autor a la esclavitud propiamente dicha o pérdida de la libertad, porque otra persona haya comprado a los judíos, como si fueran un campo, una casa o un animal de servicio. En 7,4 dice Ester al rey: «Mi pueblo y yo hemos sido vendidos para el exterminio, la matanza y destrucción. Si nos hubieran vendido para ser esclavos o esclavas, me habría callado, ya que esa desgracia no supondría daño para el rey». Se refiere, pues, el autor al estado social de dependencia, comparable al de la esclavitud en sentido muy amplio.

Los enemigos a muerte de los judíos –personificados en Amán– han hecho un pacto con *sus ídolos,* es decir, se han juramentado solemnemente, dándose las manos[19], para destruir y aniquilar al pueblo de Israel. Esta destrucción del pueblo la expresa el autor con cuatro infinitivos que hay que tomar en bloque: la aniquilación es total y absoluta. Lo primero y fundamental es declarar de valor nulo o *abolir* el pacto entre Dios y su pueblo:

[18] Y no sólo en la diáspora; también en la metrópolis, Jerusalén, sucedió lo mismo (cf. 2 Mac 4,12-17).

[19] Darse o estrecharse las manos en la Escritura es un gesto que significa hacer las paces (cf. 2 Re 10,15-16: entre Jehú y Jonadab; 1 Mac 11,50-51: entre los antioquenos y el rey Demetrio; 1 Mac 11, 66: entre los habitantes de Bet-Sur y Simón), adquirir un compromiso serio (cf. Prov 6,1; 11,15; 17,18), hacer un pacto con juramento (cf. 1 Mac 6,58-61: entre el rey Antíoco y los judíos de Jerusalén; Ez 17,18: entre Nabucodonosor y Sedecías).

«Vosotros sereis mi pueblo y yo sere vuestro Dios» [20] Como consecuencia logica la heredad del Señor dejara de existir como tal (cf C,8-10), y ya no se oiran mas los himnos de alabanza al Señor (cf C,10) Inesperadamente se alude al templo de Jerusalen y a los sacrificios *tu casa y tu altar* Esta es la unica vez que se hace mencion de Jerusalen y del templo en las *Adiciones* (cf , sin embargo, Est hebreo 2,6)

De nuevo se tiene presente la situacion que se vivia en Jerusalen poco antes del levantamiento de los Macabeos (cf 1 Mac 1) Para cualquier judio el templo de Jerusalen es el lugar mas sagrado de la tierra, en el se manifiesta la *gloria* y majestad del Señor –su presencia– (cf Ez 43,1-12) El templo dedicado al Señor se llamaba originariamente «casa del Señor», «casa dedicada a su nombre» (cf 2 Sam 7,13, 1 Re 3,1-2, 5,17 19, etc), en tiempos del profeta Ezequiel simplemente «la Casa» (cf Ez 41, 43,4-6, 44,4-5, etc) En el templo de Jerusalen habia dos altares uno dentro del *Sancta Sanctorum* para los perfumes (cf Ex 30,1, 1 Re 6,20-21) y otro al aire libre, el altar de los holocaustos, donde se quemaban las victimas era *el altar* por excelencia (cf Ex 27,1-8, 38,1-7, Joel 2,17) [21]

A la destruccion del pueblo de Israel y sus instituciones se contrapone la exaltacion de las naciones extranjeras, especialmente la de los opresores, a la que pertenecia Aman, el enemigo de los judios, al *cerrar la boca* de los adoradores del Señor (v 20), el *abrir la boca de las naciones* idolatras (v 21), a la extincion de *gloria*, que manifiesta la presencia del Señor en su templo (v 20), la falsa *gloria* de los *falsos dioses* A este culto idolatrico se une tambien la admiracion y veneracion del *rey de carne*, que en tiempos helenisticos se tributaba a los reyes, como si fueran dioses o hijos de dioses [22]

C,22-23a *Que los planes de nuestros enemigos se vuelvan contra ellos mismos* Ester vuelve a la oracion de peticion Las dos primeras suplicas son negativas *no entregues, no se burlen*, las dos siguientes, positivas *vuelve contra ellos* y *propon* Las cuatro se relacionan con los enemigos del pueblo El verso 23a contiene otras dos suplicas, referidas al Señor en si mismo *Acuerdate* y *date a conocer* Estamos, pues, ante un desahogo de Ester que derrama sus sentimientos ante el Señor, porque ella cree que el puede dominar los acontecimientos tramados por los enemigos de los judios y reorientarlos para escarmiento de los que los han tramado

Ester, que ora atribulada, ve que los enemigos han tomado la iniciativa en la injusta persecucion de un pueblo inocente, su pueblo y pueblo del Señor Es como si el Señor les hubiera entregado el dominio sobre los acontecimientos algo exclusivamente divino, simbolizado por el cetro

[20] Ver el comentario a C 8 10

Cf A Pacios *Enciclopedia de la Biblia* I s v *Altar* (Barcelona 1963) 378 383

[22] Sobre la veneracion a los Soberanos en tiempo helenistico cf Sab 14 16-20 y mi comentario en *Sabiduria* (Estella 1990) 383

(σκῆπτρον) divino [23] Por esto Ester pide al Señor que no entregue *su poder* a los enemigos [24] *que no son nada*, como los dioses falsos en los que confian [25]

Mientras los enemigos de los judios planean su exterminio, se burlan de ellos, se alegran de que hayan caido en desgracia, y disfrutan de ello como de una dulce venganza La actitud del impio Aman inspira a Ester estas consideraciones (cf Est 3,8-11, 5,13-14), pero el hecho se ha repetido y se repite en todas las persecuciones injustas que el pueblo ha tenido que soportar durante su larga y tortuosa historia

Ester da un paso mas y pide al Señor que haga que se cumpla en los enemigos del pueblo la ley del talion *vuelve contra ellos sus planes* Notemos que el autor no anima al oprimido a que se tome la justicia por su mano, a que responda a la violencia con violencia, sino que acude al Señor para que el, que es justo, implante la justicia y le proteja de los que traman su muerte El mismo espiritu respiran otros muchos pasajes de la sagrada Escritura (cf Sal 31,18-19, 35,4-8, 40,15-16, Jer 17,18, 18,21-23, 20,12) [26] El cambio en la suerte debe servir de ejemplo a las generaciones futuras *propon como ejemplo* Es el escarmiento en cabeza ajena, en este caso, en la cabeza de Aman (cf Ez 28,17)

El verso 23a hace uso de un antropomorfismo, bastante frecuente en las suplicas, especialmente cuando el orante se siente como olvidado de Dios *Acuerdate, Señor* (cf 2 Re 20,3 // Is 32,3, Job 7,7, 10,9, Sal 25,6, 74,2, Jer 14,21, 15,15, Lam 5,1, Ez 16,60) El orante sabe que el Señor no se olvida de nada, que todo esta presente en su memoria, pero hace uso de una formula que apela a la bondad y misericordia del Señor E insiste *Date a conocer*, es decir, manifiesta tu poder ayudandonos en el momento de nuestra mayor debilidad, cuando la *tribulacion* nos hace sentirnos pequeños, amenazados, abandonados (cf Sal 44,24-27)

C,23b-24 *Ester ruega por si misma* Ester vuelve sobre si misma y, transitoriamente, pasa del *nosotros* al *yo*, porque se siente desfallecer, sin fuerzas para luchar, sin valor para afrontar la dura prueba en que esta sumida Por esto acude al unico que la puede fortalecer, al unico que le puede dar animos Si ella es mujer en un mundo dominado por los hombres, el Señor, al que se dirige directa y confiadamente, es *Rey de los dioses*, Rey ver-

El *cetro* es simbolo del poder por eso se representa a los reyes con el en la mano derecha Esta es la unica vez que se habla del *cetro* del Senor en la sagrada Escritura (cf W Dommershausen *Ester* 28b) sobre el *cetro de Egipto* cf Ez 30 18 y Zac 10 11

[24] El texto griego A habla expresamente de *los enemigos que te odian*

El Senor sin embargo es el que es –ο ων– (Ex 3 14) Sab 13 1 habla tambien de el que es –τον οντα– inspirandose seguramente en el pasaje del Exodo mas que en la filosofia platonica (cf J Vílchez *Sabiduria* [Estella 1990] 351 tambien Rom 4 17 y 1 Cor 10 19)

[26] El libro de Ester en su conjunto defiende la tesis del cambio de suerte lo que planean los enemigos contra el pueblo judio que lo sufran ellos mismos en sus propias carnes (cf Est 9 1)

dadero de los que se llaman dioses o rectores del mundo y de los hombres[27] El Señor, que es rey por naturaleza, ya que suyo es el mundo y todos sus habitantes, esta muy por encima, infinitamente por encima de cualquier poder y fuente de poder *Dominador de todo poder*[28] De el si puede venir esa fuerza interior que la convierta a ella de mujer debil y miedosa en una mujer fuerte y valerosa, capaz de arrostrar los mayores peligros, como presentarse ante el rey para interceder por la supervivencia de su pueblo y de ella misma (cf 4,11 15 16) Para que esta dificil empresa pueda llegar a buen termino, sera necesario, ademas del *valor* que ha pedido al Senor y que transformara su corazon, la prudencia extremada en el hablar *Pon en mi boca un discurso acertado* Que ella sea capaz de escoger las palabras adecuadas que suenen como una armonia pacificadora *delante del leon*, es decir, del rey[29], y asi consiga su favor Ester pide la intervencion directa del Señor en el animo del rey El es el unico que puede llegar directamente al santuario del corazon (cf 1 Re 8,39), a lo mas intimo del rey, para hacerle cambiar de pensamientos y sentimientos acerca de su primer ministro y consejero, Aman, y del plan de destruccion propuesto por el La sentencia nos recuerda el pasaje de Sal 105,25 ‹Dios cambio el corazon (de los egipcios) para que odiaran a su pueblo y usaran malas artes con sus siervos› La intervencion directa de Dios en la vida de los hombres hace que se le atribuya cuanto sucede, aunque queda siempre a salvo la libertad de cada uno Por esto todos deben dar cuenta de sus propios actos

El cambio en la actitud del rey ha de ser radical, pues su actitud favorable hacia Aman debe convertirse en *odio* o desfavor, de suerte que sean Aman y sus partidarios –*los que piensan como el*– los aniquilados, y no los inocentes judios, entre los que Ester misma se incluye *Pero a nosotros libranos* Ester pide insistentemente una vez mas que la accion del Señor sea para el pueblo –*nosotros*– salvadora y benefica, como lo fue en tiempos del Exodo, tiempos recordados con la expresion *con tu mano* poderosa

La estrofa termina como empezo *y a mi ayudame* (cf C,23b), pero añade un argumento poderoso para conmover las entrañas misericordiosas del Señor *estoy sola, no tengo a nadie sino a ti, Señor* (cf C, 14b) La soledad humana de Ester esta ricamente compensada con la segura compañia del Señor, que jamas abandona a los que confian en el (cf Dt 31,6, Neh 9,17, Sal 9,11, Sab 10,13-14)

[27] Expresiones consagradas parecidas encontramos en la sagrada Escritura antigua y reciente El Senor vuestro Dios es Dios de dioses y Senor de Senores Dios grande fuerte y terrible (Dt 10 17 cf Sal 136 2 3 Dan 3 90 11 36)

[28] Nabucodonosor dijo a Daniel Sin duda que vuestro Dios es Dios de dioses y Senor de reyes (Dan 2 47)

[29] Al leon se le considera el rey de los animales por su ferocidad y fuerza Por esto al rey se le compara con el leon o se le llama metaforicamente leon siempre en un contexto negativo de violencia (cf Prov 19 12 20 2 28 15) La comparacion se aplica tambien al Senor con los mismos aspectos negativos (cf Jer 49 19 Eclo 28 23)

C,25b-29 *Autojustificacion de Ester* La presente estrofa tiene mucho parecido con C,5-7 autojustificacion de Mardoqueo El autor griego de la *Adicion C* se siente obligado a justificar el matrimonio de Ester con un pagano Las leyes judias eran tajantes en la prohibicion de los matrimonios entre judios y paganos (cf Dt 7,3-4, Jos 23,12, Esd 9,2-3 12, 10,2, Neh 10,31, 13,23-27) Causa, pues, escandalo que la protagonista de un libro canonico, Ester, se case con un pagano, el rey Asuero, y no aparezca en el libro de Ester hebreo el mas minimo reparo, la mas insignificante censura de tal proceder Por tanto, era absolutamente necesario que apareciera en el relato de Ester alguna especie de justificacion de Ester y de su conducta[30] Esta es la finalidad de la estrofa C,25b-29

Apela Ester en primer lugar al conocimiento absoluto y total que Dios tiene de todas las cosas (cf C,5), nada se le oculta, tampoco los mas ocultos sentimientos de Ester[31] Es natural que Ester, como judia, no comparta las ideas y los sentimientos de los impios –los paganos–, si estos se oponen a la gloria del Señor, su Dios Pero este juicio no se puede aplicar a la *gloria* en cuanto es manifestacion de boato y de grandeza, pues es la reina y expresamente la ha buscado y pretendido En tiempos del autor griego –siglo II a C – los responsables y dirigentes del pueblo judio habian vuelto los ojos a la legislacion mas dura y estricta de Esdras y Nehemias sobre las relaciones con los paganos Este espiritu se refleja una vez mas en v 26 Por esto se pone en boca de Ester el rechazo y desprecio por su propio matrimonio mixto *siento asco del lecho de los incircuncisos* El lector, que conoce el relato de Ester, inmediatamente se hace una pregunta Si Ester siente *asco* de la union conyugal entre judios y paganos, ¿por que ella ha consentido en ser la esposa de un rey pagano? El verso 27 nos da la respuesta *Tu conoces mi destino* (την αναγκην μου) La situacion de Ester es mas una consecuencia del *destino* (la necesidad) que de la libre eleccion personal Enseguida se advierte la debilidad del argumento, el autor solo pretende justificar una situacion irremediable, para que los lectores actuales vean que la misma Ester no esta conforme con su situacion personal, contraria a la legislacion de los judios El autor de la *Adicion C* justifica el matrimonio mixto de Ester por una fuerza mayor que, providencialmente, va a servir para la salvacion del pueblo

Lo que sigue es consecuencia de lo anterior Ester detesta las manifestaciones externas de su encumbramiento la corona real y todo el protocolo de Palacio cuando aparece *en publico* El rechazo llega hasta el extremo de comparar el mayor simbolo de la realeza la corona, con un *trapo de menstruacion*, lo mas impuro de una mujer segun la mentalidad

[30] Cf J Trebolle Barrera *La Biblia judia y la Biblia cristiana* (Madrid 1993) 166

[31] En realidad es el autor griego de la *Adicion C* el que tiene estos sentimientos y los traslada a su personaje Ester Por esto no coincide la Ester de la *Adicion C* con la Ester del texto hebreo Lo mismo vale para todas las *Adiciones* griegas

judía (cf. Lev 15,19-24). Que no lleve la corona *en privado* es lo normal. Tal vez el autor quiera aludir al talante llano y sencillo de Ester en su vida privada.

El v. 28 es otra concesión del autor griego a la galería, a la comunidad judía de su tiempo. El código alimentario de los israelitas era muy detallado y severo, y con el tiempo se multiplicaron indefinidamente las prescripciones[32]. La participación en los banquetes era una ocasión propicia para quebrantar el código prescrito. Por esto Ester, que se confiesa *sierva* del Señor, proclama que no ha participado en los organizados por Amán y por el rey[33]. Especialmente subraya Ester que *no ha bebido vino de libaciones*, que, al ser de paganos, equivale a participar en sacrificios o en ofrendas a los ídolos o falsos dioses (cf. Lev 23,13; Núm 15,5.7.10; Dt 32,38).

El retrato-modelo de Ester se completa en v. 29. En Palacio Ester puede disfrutar de los más exquisitos manjares, del lujo más refinado en vestidos, joyas, perfumes, etc. (cf. C,13). Sin embargo, *no se ha deleitado* Ester en nada de esto *desde el día de* su *cambio*, desde que era reina y no una simple muchacha del pueblo, huérfana de padre y madre. Ella, la reina, sólo ha encontrado gusto, placer, consuelo en el *Señor, Dios de Abrahán.* Ester, reina de un gran pueblo, en su corazón se considera *la sierva* del Señor, el Dios de Israel, pueblo pequeño, perseguido y en tierra extranjera; pero elegido en Abrahán, el padre del pueblo (cf. C,16).

C,30. Termina Ester su oración con una invocación a Dios y un grito, salido del alma, pidiendo socorro. El verso es también una especie de recapitulación de toda la oración. Proclama en su invocación el poderío, la omnipotencia del Señor *sobre todos* (cf. C,23b). Insiste Ester en su petición de socorro con una expresión lapidaria: *Escucha la voz de los desesperados.* Parece que estamos oyendo a Judit, cuando se dirige al Señor en una ocasión semejante: «Eres Dios de los humildes, socorredor de los pequeños, protector de los débiles, defensor de los desanimados, salvador *de los desesperados»* (Judit 9, 11). La oración de Judit es un eco de todo el Salterio, en el que también se inspira la oración de Ester. Por medio de la voz, de la palabra, del llanto los orantes se dirigen a Dios en su oración, especialmente los más atribulados, los *desesperados*; y Dios los escucha. En un lugar del desierto y a punto de morir «el niño (Ismael) rompió a llorar, Dios oyó la voz del niño» (Gén 21,17); Dios escucha también la voz suplicante de Susana, que va a morir siendo inocente (cf. Dan 13,42-44), y de tantos orantes como nos presenta el Salterio (cf. Sal 5,4; 6,9; 18,7; 28,2.6; 55,18; 116,1).

[32] Cf Lev 11; Dt 14 Jesús tuvo que hacer aclaraciones al respecto (cf Mt 15,10-20)

[33] Sin embargo, es de suponer que Ester participara en el banquete que Asuero celebró en su honor (cf 2,18) Ella misma prepara un banquete, al que están invitados el rey y Amán (cf 5,8, 7,1) En una visión un tanto concordista Ester podría observar las prescripciones alimentarias, eligiendo los alimentos adecuados

El autor griego de la oración vuelve al punto de partida: a la situación de peligro inminente de muerte en que se encuentra el pueblo judío en el Imperio medo-persa. Por esto pone en boca de Ester sus dos últimas peticiones: que libere al pueblo del poder de sus enemigos: *líbranos de la mano de los malvados*, y a ella de su propio miedo. De varias formas Ester ha pedido para sí misma la ayuda del Señor, porque tiene «angustia de muerte» (C,12); por la «amargura» de su situación (C,19) y, sobre todo, por su inmensa soledad (cf. C, 14b.25a). El miedo atenaza e impide toda acción. Sólo una ayuda externa y la fuerza interna del valor pueden quitarle ese miedo (cf. C,23b y 25a). De esta manera, con la ayuda del Señor, Ester podrá cumplir la misión que le está reservada y que se explica en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO V (I)

El capítulo cuarto de Ester hebreo ha terminado con un acto penitencial –un ayuno de tres días–, celebrado por Ester, Mardoqueo y todos los judíos de Susa, como preparación inmediata de algo trascendental que se prevé va a suceder. Explícitamente el relato es aséptico desde el punto de vista religioso[1]. Est 5 (texto hebreo) está escrito con el mismo espíritu que Est 4; pero la *Adición D* se encargará de desarrollar el espíritu religioso de Est 5, como ha hecho la *Adición C* con Est 4.

La acción del nuevo capítulo sigue puntualmente lo que se ha comenzado en el anterior. Pero el autor guarda celosamente lo más importante del plan concebido por Ester y que llevará a cabo con resolución definitivo: «Me presentaré al rey, incluso contra su orden, y si tengo que perecer, pereceré» (4,16). Con la acción de Ester empieza a ponerse en práctica el plan de salvación de los judíos.

El capítulo quinto consta de tres escenas. Primera escena: La reina Ester se presenta ante el rey que la recibe con amabilidad (5, 1-2); esta escena ha sido desarrollada por la *Adición D*, que colocamos y comentamos en este lugar. Segunda escena: Ester celebra su primer banquete con el rey y Amán, y los invita a un segundo banquete (5,3-8). Tercera escena: Amán, despechado, proyecta ahorcar a Mardoqueo (5,9-14).

De los personajes principales tres se muestran muy activos en los diálogos: Ester, el rey y Amán; Mardoqueo no habla, pero está presente con su actitud altiva y desafiante. Otros personajes secundarios son Zares, la mujer de Amán, y los amigos de Amán, que hacen coro a Zares.

[1] En el fondo, o implícitamente, el relato es religioso, porque ¿qué sentido puede tener en aquellos tiempos un ayuno, si no es religioso y no va acompañado de la oración a Dios?

1 Ester ante el rey que la recibe amablemente (5,1-2)

Est 5 describe la acción de Ester con suma sobriedad, sin concesiones al romanticismo el caracter de Ester es frío y calculador En los dos versos de esta primera escena no descubrimos la más mínima señal de debilidad o de miedo en Ester, tampoco el rey manifiesta rasgo alguno de violencia o de dureza por el atrevimiento de Ester, como se podría deducir de lo dicho en 4,11. La escena representa, pues, el encuentro de un hombre poderoso y de una mujer tranquila, consciente de su poder de seducción

5,1 Al tercer día se vistió Ester sus vestidos reales y se presentó en el patio interior del palacio del rey frente a la casa real, el rey estaba sentado en su trono en Palacio frente a la entrada
2 Cuando el rey vio a la reina Ester, que estaba de pie en el patio, la miró complacido y extendió hacia Ester el cetro de oro que tenía en su mano, Ester se acercó y tocó el extremo del cetro

5,1 El verso empieza con la formula introductoria *way'hî* «y sucedio (que)» (asi tambien en 5,2), la cual puede suprimirse en la version, al seguir una clausula temporal «sus vestidos reales» en hebreo la expresion es eliptica, se sobreentiende «vestidos» (cf 6, 8, 8,15), Vg traduce «regalibus vestimentis» «palacio del rey» lit «casa del rey», la misma expresion que «casa real» «el rey» lit «y el rey» «en su trono» lit «en el trono de su reino» «en Palacio» lit «en la casa del reino» «frente a la entrada» lit «frente a la puerta de la casa»

2 «Cuando el rey vio» lit «Y sucedio que al ver el rey» «a la reina Ester» lit «a Ester, la reina» «la miro complacido» lit «(ella) consiguio el favor a sus ojos» «extendio» lit «extendio el rey» «Ester» lit «y Ester»

5,1-2 En los dos versos aparece nueve veces la raíz *mlk* rey, reino, realeza, etc , además, se alude profusamente a los signos externos de la majestad real vestidos, trono, cetro, Palacio Los protagonistas de la perícopa son el rey y la reina. En la corte real, en el centro del poder, se fragua la ruina y la salvación del pueblo.

No es extraño que en el texto hebreo no se hable ni de Dios ni de la oración[2]; pero es que tampoco se hace mención del ayuno, ordenado por la misma Ester. Tal vez al autor le baste con *al tercer día,* que no puede referirse sino al comienzo del ayuno de 4,16 Si es asi, Ester no ha ayunado tres días completos[3], puesto que *al tercer dia* se viste con el traje festivo de reina. La expresión «al tercer día» anuncia algo muy importante[4]: la resolución que Ester ha tomado de salvarse a sí misma y a su pueblo Ester se viste regiamente, como reina que es, y según exigía el protocolo para las audiencias del rey No tiene que salir de Palacio para llegar al *patio interior* y pararse de pie frente a la puerta del salón del trono. Con toda probabilidad Ester iría acompañada de sus damas de honor, que aquí no se mencionan para no quitar protagonismo a la única que lo tiene, la reina Ester. Este es el momento más tenso de la escena, pues Ester no había sido llamada por el rey y, sin embargo, se presenta ante él Según 4,11 Ester puede ser condenada a morir, «a no ser que el rey extienda sobre ella el cetro de oro»

La reina Ester no da muestras de debilidad ni de miedo, sino de entereza y valentía[5] Ella es consciente del peligro que corre, pero también lo es del poder de seducción de su belleza, que realza con sus mejores vestidos –*sus vestidos regios*– y joyas, como corresponde a su categoría de reina En la *Adicion D* se hace intervenir a Dios en los sentimientos del rey a favor de Ester (cf D,8), en el texto hebreo es una mujer sola la que lucha por el corazón del rey, valiéndose de su belleza natural y sus adornos. Aunque de esto nada se dice explícitamente en el texto De hecho, la reina se gana el corazón del rey, que *la miro complacido* y le tendió el cetro para que lo tocara con su mano y así quedara a salvo de cualquier peligro o maleficio[6]

Ester ha salido, pues, victoriosa de su primer intento El relato mantiene vivo el interés, ya que el lector nada sabe de los planes que Ester ha proyectado y que irá desvelando poco a poco, lentamente

[2] Esto lo suplira con creces la *Adicion D* griega
[3] Ver, sin embargo, los computos que hace N L Collins en *Did Esther,* 537 538
[4] Cf W Dommershausen, *Die Estherrolle,* 77, *Ester,* 30b donde se confirma que la expresion «al tercer dia» introduce hechos memorables en la Escritura Gen 34,25 (matanza en Siquen de Simeon y Levi), Gen 40,20 (se cumplen los anuncios de Jose), Ex 19,19 (teofania en el Sinai), cf tambien Jue 20,30, 1 Sam 30,1, 2 Sam 1,2, Os 6,2, 2 Cron 10,12

ADICIÓN D

San Jerónimo coloca la *Adición D* en Vg 15,4-19, después de la *Adición C* (Vg 13,8-14,19), pero entre las dos *Adiciones* intercala tres versos, conservados también por LXX en 4,8b Los tres versos van precedidos de la nota «Haec quoque addita repperi in editione vulgata [LXX]», y son «(15,1) Y le ordenó –sin duda Mardoqueo a Ester– que entrara a la presencia del rey e intercediera por su pueblo y su patria. (2) Acuérdate, dijo, de los días de tu pequeñez, cómo fuiste alimentada en mi mano; porque Amán, el siguiente al rey, ha hablado contra nosotros para la muerte (3) Tú, invoca al Señor, habla al rey en favor nuestro y líbranos de la muerte»[7] E inmediatamente antes del texto de la *Adicion D* san Jerónimo añade «necnon et ista quae subdita sunt».

[5] Todo lo contrario de la Ester de la *Adicion D,* como veremos al comparar los dos pasajes
[6] G Gerleman constata que este ceremonial no esta confirmado por ningun documento conocido, y recuerda los efectos maravillosos de la varita magica de los cuentos (cf *Esther,* 109)

[7] El texto original suena asi «(XV,1) Et mandavit ei haud dubium quin Hesteri Mardocheus- ut ingrederetur ad regem et rogaret pro populo suo et pro patria sua (2) Memor, in

Como claramente se observa, la *Adicion D* no es más que una ampliacion del texto hebreo 5,1-2[2] Además del espíritu religioso, infundido al texto hebreo, el autor griego ha sabido explotar la fuerza dramática del momento, aunque haya tenido que introducir cambios sustanciales en los personajes protagonistas Ester y el rey

La escena se desarrolla con un ritmo de tiempo real, con descripciones muy detalladas, con análisis psicológicos abundantes y con diálogos fluidos entre el rey y Ester

La perícopa puede subdividirse en tres momentos, según sean los sujetos que dirigen la acción: 1) Ester llega a presencia del rey (D, 1-6); 2) El rey cambia su ánimo en favor de Ester (D,7-12) y 3) Ester se desmaya de nuevo, mientras habla con el rey (D,13-16)[3]

1 Ester llega a la presencia del rey D,1-6

Ester se prepara a conciencia para impresionar y seducir con su belleza al rey radiante por su hermosura, con toda solemnidad, Ester aparece temblorosa ante el rey en su máximo esplendor, que aterra con la mirada

D,1 Al tercer día, al acabar la oración, se quitó los vestidos del servicio y se vistió lujosamente.

D,2 Luego, poniéndose esplendorosa, tras invocar a Dios que a todos observa y salva, tomó a sus dos doncellas
D,3 En una se apoyaba delicadamente,
D,4 la otra iba detrás, levantando su vestido
D,5 Ester iba encendida, radiante de hermosura, con el rostro alegre y amable, pero con el corazón angustiado por el miedo.

D,6 Ella, después de atravesar todas las puertas, se mantuvo de pie ante el rey, que estaba sentado en su trono real, revestido con el atuendo de su manifestación en público, todo de oro y de piedras preciosas, inspiraba un gran terror

D,1 «Al tercer dia» lit «y sucedió en el dia tercero» «al acabar la oracion» lit «cuando ceso de orar» Texto A «cuando Ester ceso » «lujosamente» lit «de su gloria» Texto A «los vestidos de gloria»

2 «que a todos observa y salva» Texto A dice «conocedor y salvador de todos» «a sus dos» lit «a las dos» Texto A añade «consigo»

quit, dierum humilitatis tuae quomodo nutrita sis in manu mea, quia Aman, secundus a rege, locutus est contra nos in mortem (3) Et tu invoca Dominum et loquere pro nobis et libera nos a morte El comentario de estos tres versos lo hemos hecho al comentar Est 4,8

[2] Cf L B Paton, *The Book*, 230, F Stummer, *Das Buch*, 573, C A Moore, *Esther* (1971), 54

[3] El texto de Flavio Josefo sigue, en lo esencial, al de la *Adicion D*, menos el segundo desfallecimiento de D,15 (cf *Antiq*, XI,6, §§ 234-241 H Bardtke, *Zusatze*, 47)

5 «Ester iba encendida» lit «y ella, enrojecida» «radiante de hermosura» lit «en la cima de su hermosura» «con el rostro alegre» lit «y su rostro alegre» «y amable» lit «como amable» «pero con el corazon» lit «y su corazon angustiado», Texto A omite «por el miedo»

6 «Ella» lit «Y ella» «en su trono real» lit «en el trono de su reino» «inspiraba» lit «e inspiraba»

D,1-6 El autor se complace en presentarnos a una Ester temerosa y débil ante un rey poderoso y temible, pero confiada en la ayuda del Señor y en las armas de mujer su alegre hermosura

D,1 Ester va a cumplir lo prometido a Mardoqueo en 4,16 presentarse ante el rey para interceder por el pueblo amenazado de muerte, aunque ello conlleve el peligro de su propia vida, al no haber sido llamada por el rey (cf 4,11) *Al tercer día* del ayuno, que ella considera terminado, y después de haber rogado intensamente al Señor en su oracion (cf *Adicion C*), Ester está preparada para afrontar el momento crucial de su vida El cambio operado en lo más intimo de sí misma, en su espíritu, lo refleja externamente con el cambio de vestidos: se despoja de lo sucio, de lo roto, de lo viejo, de todo lo relacionado con el ayuno y la penitencia *los vestidos del servicio* en sentido profano y religioso (cf C,13), y se viste los trajes más lujosos, reservados para los días de gloria, de fiesta, de esplendor La ocasión lo merece, pues se va a presentar ante el rey en un día solemne de audiencias (cf D,6) La reina no puede defraudar en gloria y esplendor ni al rey ni a los súbditos

D,2-5 Revestida Ester con el esplendor de una reina, no se olvida de su condición de criatura necesitada, que cree y espera en el Señor, Dios de Israel Por esto invoca de nuevo al Señor *que a todos observa y salva*, especialmente a los que acuden a él confiadamente, como hace el Salmista «Tú que habitas al amparo del Altísimo, / que vives a la sombra del Omnipotente, | dí al Señor: "Refugio mío, alcázar mío, / Dios mío, confío en ti"» (Sal 91,1-2) A lo que el Señor responde «Se puso junto a mí lo libraré, / lo protegeré porque conoce mi nombre, / me invocará y lo escucharé | Con él estaré en la tribulación, / lo defenderé, lo glorificaré, | lo saciaré de largos días, / y le haré ver mi salvación» (Sal 91,14-16).

Tras la invocación del Señor Ester se siente fortalecida interiormente y empieza a recorrer su camino hacia el lugar de la audiencia con el rey, acompañada de sus dos damas preferidas de honor Una de las damas iba a su lado, en ella *se apoyaba delicadamente, la otra iba detras, levantando su vestido* El cortejo se parece al de una novia camino del altar. El autor se detiene morosamente en la descripción idealizada de Ester Externamente aparece *radiante de hermosura* Su rostro revela en parte la batalla que se libra en su corazón· *iba encendida.* Al mismo tiempo siente dentro de sí y le transmite a su rostro la paz, la alegría, el equilibrio, la amabilidad, pero también la angustia y el miedo por lo incierto de la reacción del rey Tantos contrastes realzan su serena hermosura y le causarán varios desmayos

D,6. Al análisis psicológico del autor sigue el relato del último tramo que tiene que recorrer Ester, con muchas puertas, hasta llegar sin duda al patio interior «frente a la puerta» del salón del trono (cf. 5,1). Allí *se mantuvo de pie* Ester ante la vista del rey, que estaba *sentado en su trono real,* revestido con todos sus riquísimos atributos como en los más solemnes días de recepciones y audiencias. Tal era el esplendor de su porte que su sola vista *inspiraba un gran terror.* ¿Aguantaría en estas circunstancias el corazón de Ester, ya «angustiado por el miedo» (D,5)?.

2. *El rey cambia su ánimo en favor de Ester: D,7-12*

La luminosidad que irradia el trono real y su entorno, el rostro aureolado del rey poderoso, cuya mirada es como un rayo penetrante, hacen que se desplome materialmente Ester. Pero entonces sucede lo inesperado para el bien y la felicidad de Ester.

D,7 Y levantando su rostro, encendido de gloria, en la cima de su cólera, lanzó una mirada. La reina cayó, palideció por desfallecimiento y se apoyó en la cabeza de la doncella que iba delante.

D,8 Entonces Dios cambió el ánimo del rey en mansedumbre; angustiado saltó de su trono, la recogió en sus brazos hasta que se repuso, animándola con palabras de paz.

D,9 Y le dijo: ¿Qué pasa, Ester? Yo soy tu hermano; ánimo.
D,10 No morirás, porque nuestro edicto es general.
D,11 Acércate.

D,12 Y levantando el cetro de oro lo puso sobre su cuello, la acarició diciéndole: Háblame.

D,7 «en la cima de su cólera»: el Texto A matiza: «como el toro en la cima de su cólera». «la reina»: lit. «y la reina». «cayó»: el Texto A tiene: «estaba atemorizada». «palideció»: lit. «y cambió de color».

8 «angustiado»: lit. «y angustiado». «animándola»: lit. «y la reconfortaba».

9 «ánimo»: lit. «ten confianza».

11 «acércate»: Texto A en su lugar tiene: «y la amenaza no es contra ti; he aquí el cetro en tu mano».

12 «diciéndole»: lit. «y dijo».

D,7. El rey en su trono parece más una divinidad que un hombre. El centro de atención es su rostro, expresión de su poder, que aterra por su esplendor: *encendido de gloria,* y por su dura entereza: *en la cima de su cólera.* Su *mirada* es como un rayo penetrante que aniquila psicológicamente lo que ve. Por esto la reina Ester, al darse cuenta de que el rey fija en ella su mirada, es presa de un miedo aterrador: pierde el color de su rostro, lentamente se desploma porque le abandonan las fuerzas, aunque la doncella que la acompaña evita que Ester caiga al suelo en redondo. Todo sucede en un abrir y cerrar de ojos.

D,8. De repente todo cambia. La cólera del rey se convierte *en mansedumbre,* la seguridad y fiereza del monarca en angustia y ansiedad. De un salto baja de su trono el rey y consigue recoger en sus brazos a Ester desmayada, antes de que caiga al suelo. Así permanecen abrazados el rey y la reina hasta que pasa el desmayo. Mientras tanto el rey la animaba *con palabras de paz.* El miedo a la cólera del rey había hecho que Ester perdiera el sentido; *las palabras de paz* y de consuelo del rey dilatan su corazón oprimido y le devuelven la vida. Es tan maravilloso lo que sucede en tan breve espacio de tiempo que el autor lo atribuye a una directa intervención divina: *entonces Dios cambió el ánimo del rey.* El pasaje nos recuerda el dicho de Prov 21,1: «El corazón del rey es una acequia en manos de Dios: la dirige a donde quiere»[4]. La visión de fe del autor descubre la acción de Dios en la vida de los hombres, especialmente en los momentos decisivos, como es el presente para el futuro de la trama que se desarrolla en el libro de Ester. En este sentido tiene razón C.A. Moore, al decir que «ha sido el poder de Dios, no el valor o los encantos de Ester los que han salvado el día. Es Dios, no Ester, el héroe de la *Adición D*»[5].

D,9-12. Estos cuatro versos intentan explicitar esas *palabras de paz* que el rey ha dicho a Ester y que han conseguido reanimarla. En estilo directo el rey habla con Ester, como un esposo solícito y profundamente enamorado. Pregunta, responde sin esperar la respuesta, anima, argumenta, hace gestos inequívocos de amor. Es como si descubriera en ese momento de angustia el amor escondido, hasta ahora no manifestado.

Yo soy tu hermano: No hay duda de que *hermano* está aquí por esposo. En contextos poéticos no es infrecuente esta manera de hablar (cf. Cant 4,9-10; 5,1-2; Tob 5,22; 7,12.15; 8,4.7.21; 10,6.13). *Animo,* ten confianza en mí, se sobreentiende. Esta confianza debe sustituir al miedo, pues los sentimientos del rey hacia ella son muy favorables.

Nuestro edicto es general: ¿Se refiere este *edicto* al publicado por Amán (cf. 3,13), por el que todos los judíos del Imperio deben morir? En este caso el rey conocería ya el origen judío de Ester, cosa bastante improbable (cf. 7,3-4). ¿O más bien hace referencia el *edicto* a la costumbre imperante en el Imperio de que debe morir todo aquel que se presente ante el rey, sin haber sido llamado (cf. 4,11)? Esto segundo es lo más probable. Así se entiende mejor el gesto que sigue en D,12. En cualquier caso las leyes reales van dirigidas a los ciudadanos en general, no a la reina en particular. La invitación del rey a Ester: *Acércate* (D,11) confirma esta interpretación.

[4] L. Alonso Schökel comenta: «Como el hortelano controla las acequias de riego, así Dios controla los pensamientos y deseos del rey» (*Proverbios* [Madrid 1984], 402).
[5] *Esther* (1977), 219.

Ester sólo puede acercarse al mismo rey y al trono real que le corresponde por ser la reina. El autor del Texto A también es de esta opinión, pues escribe: «la amenaza no es contra ti; el cetro está en tu mano».

Finalmente el autor de D,12 despeja cualquier duda que todavía pueda quedar: en cuanto al ámbito legal, haciendo que el rey ponga su cetro de oro sobre Ester, amnistiándola por completo. En cuanto a los sentimientos del rey, no son dudosos; la acaricia y le ruega suavemente: *háblame*, como si oyéramos las palabras del Cantar: «Déjame escuchar tu voz» (4,14).

3. *Ester se desmaya de nuevo mientras habla con el rey: D,13-16*

Vuelta en sí Ester, apenas tiene tiempo de confesar la causa de su desfallecimiento, porque de nuevo pierde el sentido; pero esta vez por otra causa muy distinta de la anterior.

D,13 Ester le dijo: Te vi, Señor, como un ángel de Dios y mi corazón se sobresaltó por el temor de tu esplendor,
D,14 porque eres admirable, Señor, y tu rostro está lleno de gratitud.

D,15 Mientras hablaba, cayó desfallecida.
D,16 El rey se turbó y toda su corte la consolaba.

D,13 «Ester le dijo»: lit. «y le dijo». Texto A, en lugar de «se sobresaltó por el temor de tu esplendor», tiene: «se fundió por la gloria de tu cólera».

14 Texto A tiene en D,14: «y sobre el rostro de ella mucho [una medida de] sudor».

D,13-14. Ésta es la primera vez que en el libro de Ester se consigna una palabra de ella al rey; hasta ahora Ester se había dirigido a todos los de su entorno, también a Dios, pero no al rey. Esta palabra es de admiración y de agradecimiento por su actitud benevolente. El rey, en el esplendor de su gloria, le ha parecido a Ester *como un ángel de Dios*, es decir, como un ser sobrehumano, ante el cual su corazón «se fundió» (cf. Texto A) como cera ante el fuego, perdiendo su vigor y consistencia[6]. Pero la majestad gloriosa y temible del rey se templa, se modera por su admirable *gratitud* hacia Ester, manifestada también en la expresión no menos amable de su rostro.

D,15-16. El episodio termina con una escena enternecedora y grávida de buenos augurios: Ester vuelve a desmayarse, probablemente en los brazos del rey. Pero esta vez no parece que la causa sea el temor, sino el sentimiento más profundo del amor. Una pasaje del Cantar de los Cantares puede hacernos comprender éste de Ester. Habla la esposa: «Confortadme con pasas, / devolvedme las fuerzas con manzanas: / ¡desfallezco de amor! | Con su izquierda sostiene mi cabeza, / su derecha me abraza» (2,5-6).

[6] La expresión «como un ángel de Dios» nos hace recordar el episodio de Jue 13,6, en que la que había de ser madre de Sansón dice a su marido Manóaj: «Me ha visitado un hombre de Dios que, por su aspecto terrible, parecía un ángel de Dios». Ver también 2 Sam 14,17.20, dicho de David por su extraordinaria sabiduría.

El rey se turbó ante lo inesperado, y *toda la corte*, solícita en círculo, *la consolaba*. El autor de la *Adición D* ha conseguido centrar la atención del relato en la débil figura de Ester, que aprovechará la ocasión para reconducir los acontecimientos y salvar así a su pueblo y a sí misma de una muerte segura.

CAPÍTULO V (II)

2. *Primer banquete de la reina Ester en honor del rey: 5,3-8*

Esta segunda escena del banquete de la reina Ester empalma directamente con 5,2, ya que la *Adición D* no existe en el texto hebreo. El rey, agradecido, quiere conceder inmediatamente la petición de Ester, pero ella dilata de manera intencionada la manifestación de su deseo hasta el día siguiente.

5,3 Y le preguntó el rey: ¿Qué te pasa, reina Ester, y cuál es tu petición? Hasta la mitad del reino se te dará.
4 Respondió Ester: Si le parece bien al rey, venga hoy con Amán al banquete que he preparado en su honor.

5 Dijo el rey: Avisad enseguida a Amán para ejecutar lo que ha dicho Ester. El rey y Amán fueron al banquete que había preparado Ester.
6 Y dijo el rey a Ester, a la hora de brindar: ¿Cuál es tu demanda y se te dará? ¿Cuál es tu petición? –Hasta la mitad del reino– y se cumplirá.

7 Respondió Ester: Mi demanda y mi petición es:
8 Si he hallado gracia a los ojos del rey y le parece bien otorgar mi demanda y cumplir mi petición: que venga con Amán al banquete que les he preparado y mañana responderé a la pregunta del rey.

5,4 «Respondió»: lit. «y respondió». «hoy con Amán»: lit. «el rey y Amán hoy». «que he preparado en su honor»: lit. «que le he preparado».

6 «a la hora de brindar»: lit. «al beber el vino». «se te dará»: lit. «y se hará».

7 «Respondió Ester»: lit. «y respondió Ester y dijo».

8 «y le parece bien»: lit. «y si parece bien al rey». «con Amán»: lit. «el rey y Amán». «responderé a la pregunta del rey»: lit. «haré según la palabra del rey».

5,3-8. Aunque no es necesario repetirlo, sí es conveniente recordar que estamos analizando una obra literaria, cuyo método y finalidad los ha determinado de antemano el autor. El escenario del presente episodio es todavía el salón del trono (cf. 5,1-2).

3-4. En tono distendido y familiar el rey, bastante sorprendido por la visita inesperada de la reina, se interesa en primer lugar por el estado de la reina: *¿Qué te pasa, reina Ester?* La pregunta, sin embargo, parece más bien protocolaria, ya que el aspecto exterior de la reina, en el relato hebreo, es excelente: apenas la vio el rey desde su trono «la miró complacido» (5,2), sin mostrar preocupación especial al extender su cetro hacia ella. Con todo, lo extraordinario del caso: presentarse en su presencia sin previo aviso (cf. 4,11), hace suponer al rey que las razones que han movido a la reina Ester para dar este paso han tenido que ser extraordinarias. Intuye el rey que Ester quiere pedirle algo y claramente se lo manifiesta: *¿Cuál es tu petición?* La disposición anímica del rey hacia Ester es tan favorable que, aun antes de que ella formule su deseo, ya lo tiene concedido. El autor pone en boca del rey una expresión proverbial que confirma esa buena predisposición y que todo el mundo entiende que no hay que tomar al pie de la letra: *Hasta la mitad del reino se te dará*[7].

Ester no responde directamente a las preguntas del rey. Con mucha diplomacia y delicadamente emplea un método dilatorio con el que mantiene ocultas sus verdaderas intenciones, sin llegar a herir la susceptibilidad del rey o a colmar su paciencia. La trama está bien planteada por el autor literario para mantener en tensión la curiosidad de los lectores y oyentes. A su vez, el rey se siente agradablemente sorprendido por la iniciativa de la reina de preparar un banquete en su honor[8], al que solamente ha invitado a su primer ministro y «amigo»[9] Amán.

5-6. De tal manera ha ocupado el centro de la acción Ester que el rey se convierte en el primer servidor del plan de la reina. El rey tiene prisa de que se cumplan con exactitud los deseos de Ester, por lo que hace llegar enseguida a Amán la invitación al banquete. La narración es parca en palabras para que la acción no sufra el más mínimo retraso. El banquete se celebra el mismo día y como lo había planeado Ester: con el rey y Amán como únicos invitados.

[7] S Talmon es de esta opinión· «La frase "hasta la mitad del reino se te dará" (Est 5,3) bien podría ser de naturaleza proverbial» (*Wisdom*, 427) H Gunkel considera que la sentencia es «de estilo legendario» (*Esther*, 28, así mismo H Ringgren, *Das Buch*, 392) La sentencia se repite en Est 5,6 y 7,2 La escena nos recuerda el pasaje de Mc 6,22-23 juramento de Herodes a la hija de Herodías

[8] La expresión «en su honor», en su literalidad, puede ser equívoca ¿en honor del rey? ¿en honor de Amán? Por el contexto no puede ser más que en honor del rey En cierto sentido es una replica del banquete del rey, celebrado en honor de Ester, al que estaban invitados los «príncipes y servidores» (2,18) A este banquete de la reina Ester, además del rey, sólo está invitado Amán (cf Sandra B Berg, *The Book*, 33-34)

[9] Así califica el Texto A a Amán

A la hora de brindar, cuando se bebe la última copa de vino al final de la comida, cuando los comensales están más satisfechos y eufóricos por los buenos manjares, los buenos vinos, la buena compañía y demás alicientes: música, danza, etc., el rey pregunta reiteradamente por el deseo de la reina: *Cuál es tu demanda, cuál tu petición.* El rey repite la expresión que mejor refleja su disposición de complacer en todo a Ester: *Se cumplirá,* aunque sea *hasta la mitad del reino* (cf. 5,3).

7-8. La respuesta de Ester en v. 7 se apoya de tal forma en la pregunta del rey que repite sus mismas palabras: *mi demanda y mi petición.* Se espera naturalmente la formulación de los verdaderos deseos de Ester; pero otra vez nos deja en el aire la reina Ester. El verso 8 debería despejar las dudas del rey y de los oyentes y lectores, pero no lo hace. En realidad repite lo que ya había pedido Ester en v. 4 y el rey gustosamente se lo había concedido. Ester invita de nuevo al rey y a Amán a un segundo banquete para el día siguiente. Entonces responderá Ester *a la pregunta del rey.* A primera vista no se comprende la actitud de Ester que, al parecer, abusa de la buena voluntad del rey. Sin embargo, la mejor solución es juzgar el recurso dilatorio de Ester, como lo que es: un recurso literario del autor. Así se da cabida a la escena siguiente de Amán que, al preparar su venganza contra Mardoqueo, está preparando, sin él saberlo, su propia ruina.

3. Amán, despechado, proyecta ahorcar a Mardoqueo: 5,9-14

Amán, en el cenit de su gloria, se siente desgraciado porque un insignificante Mardoqueo no le tributa el honor que él cree merecerse. Aconsejado por el círculo más íntimo de amigos y por su mujer, prepara el patíbulo donde será ahorcado el judío Mardoqueo. Ironía del destino: Amán prepara su propio patíbulo.

5,9 Amán salió aquel día contento y de buen humor; pero cuando vio Amán que Mardoqueo a la puerta Palacio no se levantaba ni se apartaba, montó en cólera contra Mardoqueo.

10 Sin embargo, se aguantó Amán, entró en su casa, e hizo venir a sus amigos y a Zares, su mujer.

11 Les habló Amán del esplendor de sus riquezas, de sus muchos hijos y de cómo lo había engrandecido el rey y lo había elevado por encima de los príncipes y servidores del rey.

12 Y añadió Amán: Además, la reina Ester, no ha invitado más que al rey y a mí a ese banquete que ha celebrado. Y también estoy invitado con el rey para mañana.

13 Pero todo esto no me satisface mientras siga viendo al judío Mardoqueo sentado a la puerta de Palacio.

14 Y le dijeron su mujer Zares y todos sus amigos: Que preparen un madero de cincuenta codos de altura y por la mañana pide al rey

que cuelguen en él a Mardoqueo; luego vete contento con el rey al banquete. Agradó la propuesta a Amán e hizo preparar el madero.

9 «Amán salió»: lit. «y salió Amán». «de buen humor»: lit. «alegre de corazón». «puerta de Palacio»: lit. «puerta del rey». «se apartaba»: lit. «se apartaba de él». «montó en cólera»: lit. «se llenó Amán de cólera».

10 Sobre el nombre de la mujer de Amán: Zares (TH), Zosara y otras variantes en griego cf. C.A. Moore, *Esther* (1971), XLII y 59-60.

11 Verso suprimido en Texto A; en LXX sólo el sentido. «de cuánto»: lit. «de todo lo que» (cf. R. Gordis, *Studies*, 54-55).

12 «más que al rey y a mí»: lit. «con el rey... sino a mí». «estoy invitado»: lit. «yo estoy invitado por ella».

13 «no me satisface»: Texto A tiene en su lugar: «me entristece». «a la puerta de Palacio»: lit. «a la puerta del rey»; el Texto A añade: «y no me reverencia».

14 «le dijeron»: lit. «le dijo». «su mujer»: el Texto A añade: «Es de la raza judía. Puesto que el rey está de acuerdo contigo en destruir a los judíos y los dioses te han concedido un día fatal para venganza de ellos». «pide»: lit. «di». «agradó la propuesta»: lit. «y agradó la cosa». «hizo preparar el madero»: lit. «hizo el madero».

5,9-14. La unidad de esta tercera escena del capítulo quinto está justificada por el contenido: ira y venganza de Amán contra Mardoqueo. Una inclusión confirma inequívocamente esta unidad: la palabra *śāmēªh.* (*contento*) en vv. 9a y 14c [10].

9-10. Amán sale de Palacio con el ánimo muy alegre, satisfecho y contento, por haber sido el único privilegiado que ha compartido mesa y mantel con el rey y la reina. Pero esta alegría se convierte en pesadumbre en el mismo umbral de *la puerta de Palacio.* La causa no es nueva, viene de antiguo (cf. 3,4-5). Mardoqueo, el judío, se niega a hacer lo que todos hacen: inclinarse ante Amán. Tal vez con la costumbre Mardoqueo ya ni siquiera *se levantaba* cuando se cruzaba con él, y mucho menos *se apartaba,* cediéndole el paso. El orgulloso y más que ensoberbecido Amán no tolera estos gestos de menosprecio, si es que ya no son de desprecio. La cólera contra Mardoqueo aumenta e invade el corazón de Amán, pero por el momento la domina, no la manifiesta: *se aguantó Amán.*

De Palacio había salido Amán de buen humor y contento; por el camino la alegría se ha convertido en negra y agria cólera; al entrar en su casa Amán explota de rabia y convoca *a sus amigos y a Zares, su mujer,* para excogitar una salida honrosa para él, aleccionadora y humillante para Mardoqueo, y ejemplarizante para los demás [11].

[10] Cf. W. Dommershausen, *Die Estherrolle,* 33-34.

[11] Según el Texto A (5,10) Amán convoca también «a sus hijos»; pero esto concuerda mal con el verso siguiente.

11-13. Amán necesita un auditorio a quien dirigir su palabra represada. En estos tres versos las palabras de Amán brotan de su corazón, orgullosamente malherido, como una cascada, y constituyen un concentrado discurso. Amán expone las causas por las que un hombre puede y debe considerarse feliz, y que en él se dan en grado sumo: riquezas en gran cantidad, gran número de hijos [12] y honores regios que lo colocan *por encima de los príncipes y servidores del rey.* Para colmo de honores la reina Ester lo ha distinguido a él solo, invitándolo, junto al rey, a dos banquetes: uno ya se ha celebrado y otro se celebrará por la mañana. ¿Qué más se puede desear? Un alma serena se consideraría premiada por los dioses; Amán, sin embargo, no. A él *todo esto* no le satisface, sino que le causa tristeza, sólo porque un súbdito, para él despreciable, el judío Mardoqueo, no le reverencia. En una balanza imaginaria pesa más el orgullo herido de Amán por un insignificante Mardoqueo que toda su inmensa fortuna en riquezas, hijos y honores.

14. La mujer y los amigos de Amán ven fácil el remedio de todos los males de Amán: la eliminación de Mardoqueo por la vía más rápida y humillante. Amán no tendrá que esperar hasta el día 13 del mes de Adar, el día señalado «para destruir, matar y exterminar a todos los judíos» (Est 3,13), entre ellos Mardoqueo. Que se prepare el ahorcamiento de Mardoqueo para el día siguiente, poco antes de que se celebre el banquete con la reina y el rey. Tan grande es el poder de Amán y su influjo ante el rey –es su primer ministro y amigo– que se da por supuesto el permiso del rey para que se cumpla la sentencia de muerte contra Mardoqueo.

Los cincuenta codos de altura del madero (unos 25 metros) tienen más valor simbólico que real: indican la exorbitante importancia que atribuyen al hecho mismo de la eliminación de Mardoqueo. Aquí se descubre la mano del autor judío que compone el relato.

Ejecutada la sentencia de muerte de Mardoqueo, quedará eliminada la causa de la tristeza de Amán. De esta manera Amán podrá irse tranquilo a celebrar alegremente el banquete con el rey. El cinismo es absoluto: el poder todo lo alcanza, sin que cuente para nada ni la justicia ni la vida humana. Amán hace suya la propuesta, cínica e injusta, y ordena que se prepare el gigantesco patíbulo. Él no lo sabía, pero lo prepara para sí mismo.

[12] Siempre se han considerado los hijos como el mayor tesoro de los padres. Para una cultura como la israelita los hijos son la bendición más preciada de Dios al pueblo (cf. Lev 26,9; Dt 7,14; 28,4.11); a la familia: «¡Dichoso el que teme al Señor, y sigue sus caminos! Comerás del fruto de tu trabajo, serás dichoso, te irá bien. Tu mujer, como parra fecunda, en medio de tu casa; tus hijos como renuevos de olivo, alrededor de tu mesa. Esta es la bendición del hombre que teme al Señor» (Sal 128,1-4). Si los hijos son don de Dios, cuantos más hijos mayor es el don.

CAPÍTULO VI

Est 6 es una especie de entreacto en el curso de la narración sobre el plan que Ester ha proyectado y que no piensa manifestar hasta el final del segundo banquete (Est 7). Efectivamente el capítulo 6 interrumpe la narración entre los dos banquetes, pero no influye en el resultado. Sin que nadie lo haya pretendido el rey contribuye a que la caída de su favorito Amán sea grandemente dolorosa y humillante. Mardoqueo es exaltado con un protocolo que ha sido ideado por su principal enemigo, Amán. El lector, desprevenido e indiferente, se asombra ante la serie ininterrumpida de coincidencias inverosímiles que el autor hebreo ha sabido concatenar intencionadamente. Más adelante el oyente o lector judío del relato podrá descubrir en todo ello la mano providente del Señor.

Estilísticamente el relato alcanza una forma perfecta: se narra al mismo tiempo la exaltación de Mardoqueo y la humillación de Amán, los dos irreconciliables antagonistas del momento[1].

A Est 6 podemos dividirlo en tres escenas, que corresponden a los tres momentos principales de la acción: 1ª. El rey insomne descubre que Mardoqueo le salvó la vida en una ocasión y que no recibió por ello ninguna recompensa (6,1-5); 2ª. Amán muy de madrugada entra a presencia del rey y, creyendo que es para él, propone al rey el galardón que ha de otorgarse a Mardoqueo y que él mismo, Amán, debe realizar (6,6-11) y 3ª. Amán, humillado, vuelve a su casa, y los suyos le auguran con amargura el comienzo de su ruina (6,12-14)[2].

1. A Mardoqueo no se le premió por salvarle la vida al rey: 6,1-5

En una noche de insomnio el rey descubre por pura casualidad una gran incoherencia: Hace ya tiempo que Mardoqueo salvó la vida al rey, haciendo abortar un atentado contra él, y no se le dio recompensa alguna por ello. El rey ahora determina corregir ese olvido incomprensible. Para esto concibe un plan que se realizará de inmediato: el primero de sus consejeros que llegue a Palacio será el que determine en qué va a consistir el homenaje debido a Mardoqueo. Otra vez interviene la casualidad: Amán, enemigo de Mardoqueo, es el primero de los grandes del reino que llega a Palacio con la intención de pedir al rey que Mardoqueo sea ahorcado.

[1] Cf. W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 91; *Ester*, 34a.

[2] Creemos que Est 6,14 pertenece a la tercera escena del capítulo 6; aunque no descartamos que pueda también considerarse verso puente entre los capítulos 6 y 7. Para la división cf. L.C. Fillion, *Le livre*, 455-456; W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 84-92.

6,1 Aquella noche el rey no lograba conciliar el sueño. Entonces mandó traer el libro de las memorias, las crónicas, y fueron leídas delante del rey.
2 Y allí se contaba lo que Mardoqueo había informado sobre Bigtán y Teres, dos eunucos del rey, de los guardianes del umbral, los cuales habían querido atentar contra el rey Asuero.
3 Preguntó el rey: ¿Qué premio o recompensa se concedió a Mardoqueo por esto? Y contestaron los servidores del rey, sus ministros: No se le dio nada.
4 Entonces dijo el rey: ¿Quién hay en el patio? En aquel momento Amán entraba en el patio exterior de Palacio para proponer al rey que colgasen a Mardoqueo en el madero que le había preparado.
5 Y los servidores del rey le dijeron: Amán está en el patio. Y dijo el rey: Que entre.

1 «el rey no lograba conciliar el sueño»: lit. «huía el sueño del rey». LXX lee: «Pero el Señor [Texto A: «el Poderoso»] quitó el sueño del rey aquella noche». G.R. Driver explica así la introducción del «Señor» en la versión griega: «Todos leen claramente (*nōdēdd* =) *nodēdd h'* (= *yhwh*) *šnt hmlk* "Yahvé hizo que el sueño del rey huyera de él"» (*Problems*, 238). Como dice C.A. Moore la solución es ingeniosa, pero no convence (cf. *Esther* [1971], 63).

2 «Y allí se contaba»: lit. «y se encontró escrito». «habían querido atentar contra»: lit. «habían intentado echar la mano sobre».

3 «Preguntó»: lit. «y preguntó». «no se le dio nada»: lit. «nada se hizo con él».

4 «en aquel momento Amán»: lit. «y Amán». «de Palacio»: lit. «de la casa del rey».

5 «Amán»: lit. «He aquí que Amán».

6,1-3. Después del primer banquete todo queda en suspenso (cf. 5,8): Amán en su casa, entre la euforia de los honores recibidos y la tristeza causada por el desprecio de Mardoqueo, prepara su venganza definitiva contra éste (cf. 5,14). El rey, mientras tanto, no conseguía *conciliar el sueño.* El texto hebreo no dice nada sobre las causas del insomnio del rey; sólo testifica el hecho. Las versiones griegas, sin embargo, hacen intervenir al Señor en el hecho de que el rey no pudiera dormir[3]. Al no poder dormir, el rey recurre a la lectura para pasar la noche. Ordena que le lean el libro de las Crónicas del reino. El lector elige el pasaje del atentado frustrado contra el mismo Asuero, del que se ha hablado anteriormente en Est 2,21-23[4]. En el

[3] De esta manera eliminan de la narración toda referencia a la Casualidad o Destino como explicación lógica de tantos hechos inverosímiles acumulados, y los atribuyen al Señor, que ocultamente dirige los acontecimientos. Es la aplicación a unos hechos concretos de la interpretación de la historia desde el punto de vista de la fe en la Providencia divina.

[4] En tres ocasiones se hace mención de las Crónicas reales en el libro de Ester: en 2,23, en 6,1 y en 10,2. Yehuda T. Radday descubre aquí un motivo para la composición del libro de Ester: al principio, al final y en medio (cf. *Chiasm*, 9). Pero ello no es evidente, como también opina S.S. Berg en *The Book*, 110.

relato se subraya suficientemente la intervención de Mardoqueo en favor del rey[5].

Era proverbial la liberalidad de los reyes persas con sus bienhechores[6]. Es natural que el rey quiera informarse del premio que se le dio a Mardoqueo por el gran servicio prestado. Los *servidores del rey* son aquí los que le asistían en todo momento, de día y de noche, sus asistentes personales; no los ministros o consejeros reales que vivían en sus propios palacios y sólo venían a Palacio durante el día (cf. 6,4). A estos *servidores* pertenecerían el lector o lectores de las Crónicas reales, que acompañaban al rey en sus horas de insomnio.

La respuesta que le dieron al rey *los servidores* fue muy escueta: *No se le dio nada*[7]. Lo que, al parecer, sorprende grandemente al rey por la reacción inmediata que sigue. De hecho, la narración adquiere desde este momento un ritmo tan rápido que apenas hay tiempo para respirar[8].

4-5. El rey decide actuar y poner remedio lo antes posible a este olvido incomprensible. Pero desea que todo se lleve a cabo con las mayores garantías de acierto. El asunto lo va a consultar con sus hombres de consejo y de gobierno, con sus ministros de confianza. Éstos solían llegar a Palacio a primeras horas del día, para recibir instrucciones directas del monarca. Ahora es de madrugada y probablemente alguno de estos ministros espera ya afuera en el Patio exterior de Palacio. Por esto el rey pregunta: *¿Quién hay en el patio?* Otra vez lo inverosímil hace acto de presencia en el relato. Se cruza la voluntad decidida del rey, que desea premiar a Mardoqueo, con la voluntad no menos resuelta de Amán, que está dispuesto a *proponer al rey* la ignominiosa muerte de Mardoqueo *en el madero que le había preparado* en su casa. El diálogo es rápido y cortante: *Amán está en el patio.* La orden del rey es terminante: *Que entre.* No se puede perder ni un minuto más.

2. *El gran equívoco de Amán: 6,6-11*

A instancias del rey, Amán propone los más grandes honores públicos para Mardoqueo, su mayor enemigo, creyendo que son para él. El rey des-

[5] El autor de la versión griega que ofrece el Texto A aprovecha las ocasiones para explicitar con palabras propias los presuntos sentimientos de los personajes; en 6,2 hace hablar al rey: «Varón fiel es Mardoqueo para guardia de mi vida, pues él me hizo vivir hasta ahora y sentarme hoy en mi trono».

[6] Puede verse Herodoto, *Historias*, III,138-141; V,11; VIII,85.

[7] La versión LXX es más directa: «No hiciste nada para él»; el Texto A es una reflexión personal del rey: «No hice nada por él». Sin embargo, en A,16 leemos que «el rey dio a Mardoqueo un cargo en la corte, y lo recompensó con regalos por todo ello». Lo que demuestra que es un añadido posterior, que pretende subsanar el olvido del rey, como ya expusimos al comentar A,16.

[8] Cf. M. Haller, *Esther*, 129 y E. Würthwein, *Esther*, 188.

hace el equívoco: el destinatario de los honores es Mardoqueo, el judío, y Amán en persona ha de poner en práctica sus propuestas hasta el último detalle. El cazador ha sido cazado.

6,6 Cuando entró Amán le preguntó el rey: ¿Qué se puede hacer con uno a quien el rey quiere honrar? Amán pensó para sus adentros: ¿A quién va a desear el rey honrar si no es a mí?

7 Y respondió Amán al rey: ¡Un hombre a quien el rey quiere honrar!
8 Que le traigan una vestidura real que el rey se ha puesto, el caballo sobre el que el rey cabalga y se le ponga una corona real en su cabeza.
9 Entreguen la vestidura y el caballo a uno de los príncipes reales y dignatarios, vistan al hombre a quien el rey quiere honrar, háganle montar sobre el caballo por la plaza de la ciudad, pregonando ante él: "Así se hará con el hombre a quien el rey quiere honrar".

10 Entonces el rey dijo a Amán: Aprisa, coge la vestidura y el caballo, como has dicho, y haz eso con Mardoqueo, el judío, que está sentado a la puerta del rey. No omitas nada de lo que has dicho.
11 Cogió Amán la vestidura y el caballo, vistió a Mardoqueo y lo hizo montar en la plaza de la ciudad, gritando ante él: Así se hará con el hombre a quien el rey quiere honrar.

6 «qué se puede hacer con uno»: lit. «qué hay que hacer con un hombre». «Amán pensó para sus adentros»: lit. «y se dijo Amán en su interior».

9 «entreguen»: lit. «y entreguen». «a uno»: lit. «en mano de uno». «pregonando»: lit. «y pregonen».

10 «aprisa, coge»: lit. «apresúrate a coger». «haz eso»: lit. «haz así».

11 «cogió»: lit. «y cogió». «gritando»: lit. «y gritó».

6,6-11. Esta segunda escena de Est 6 es una verdadera joya, una «obra maestra de construcción dramática»[9]. El ocultamiento del nombre de Mardoqueo por parte del rey da lugar a un gravísimo error de cálculo en Amán, consejero principal del rey. La equivocación de Amán causará las delicias de los lectores judíos que podrán ironizar sarcásticamente por la ridícula posición de su enemigo mortal. Literariamente el centro de atención de la escena lo ocupa ese personaje tapado, «uno a quien el rey quiere honrar», de quien se hace mención seis veces en los seis versos.

6. Se supone que ya es de día, cuando entra Amán a presencia del rey. A nadie se le ocurriría ir a molestar al rey durante la noche, y menos a Amán que va a pedirle una gran gracia: que le permita ahorcar a su peor enemigo, causa de su infelicidad.

[9] C.A. Moore, *Esther* (1971), 67.

Por cortesía Amán no puede empezar el diálogo; ha de ser el rey, que, además, tiene prisa. La pregunta del rey a su primer ministro y consejero es directa. Quiere que le dé abiertamente su opinión, sin prejuicios a favor o en contra, por lo que calla el nombre del presunto agraciado. Hasta puede sospecharse legítimamente que el rey pretende crear en Amán cierta confusión para que la respuesta sea más convincente y completa. El autor manifiesta así una exquisita formación literaria al ser capaz de crear un clima de suma tensión y dramatismo [10]. La pregunta del rey es clara dentro de su indeterminación: *¿Qué se puede hacer con uno a quien el rey quiere honrar?* Por el conocimiento que Amán tenía de los asuntos cortesanos no podía pensar que el rey quisiera honrar a otro que no fuera él mismo.

7-9. La respuesta de Amán al rey razonablemente se puede suponer: pedirá los máximos honores que no sean exclusivos del rey [11]. El verso 7 es un anacoluto. Amán no espera del rey esta pregunta, por lo que, impresionado en un primer momento, no puede sino repetirla. Pero al momento recobra la serenidad. Da la sensación de que se ha imaginado con frecuencia a sí mismo en una situación semejante y se sabe la respuesta de memoria.

La propuesta de Amán se desarrolla en tres momentos concatenados: 1º. Que se preparen unos vestidos [12] y un caballo regios. Para mayor dignidad, los vestidos han debido ser utilizados por el rey; el caballo, adornado regiamente [13], ha de ser de la cuadra real y que haya sido montado por el rey [14]. 2º. Que se nombre a un personaje de la alta nobleza –príncipe real o alto dignatario [15]– que se le haga depositario y responsable de los vestidos y de la montura regios; y 3º. Bajo la atenta mirada y responsabilidad del lugarteniente del rey –príncipe real o alto dignatario– que vistan al hombre, que lo monten a caballo y que le den un paseo triunfal por la ciudad, precedido por un heraldo que proclame la consigna: «Así se hará con el hombre a quien el rey quiere honrar» [16].

[10] El recurso literario es conocido en la literatura bíblica y, por cierto, en pasajes de altísimo valor estilístico (cf 2 Sam 12,1-7, 14,1-17, en Nuevo Testamento Mt 21,40-45)

[11] Parece que el autor se ha inspirado en la historia de José. «El Faraón se quitó el anillo de sello de la mano y se lo puso a José, le vistió traje de lino y le puso un collar de oro al cuello Lo hizo sentarse en la carroza de su lugarteniente y la gente gritaba ante él ¡Gran Visir! Y así lo puso al frente de Egipto» (Gén 41,42-43, cf también 1 Re 1,33, Dan 5,19) Al menos son ciertos algunos puntos de contacto (cf A Meinhold, *Die Gattung, II*, 83)

[12] LXX especifica «un traje de lino» (cf Gén 41,42)

[13] Que «la corona real» deba ir sobre la cabeza del caballo, es lo que dice el TH (cf L B Paton, *The Book*, 248, C A. Moore, *Esther* [1971], 65, y otros muchos), lo discute G Gerleman (cf *Esther*, 117), W Dommershausen habla de «un adorno regio» (*Die Estherrolle*, 86-87, cf también *Esther*, 35), algunos suprimen el pasaje (cf H Gunkel, *Esther*, 33 y E Wurthwein, *Esther*, 187-188)

[14] Cf H Bückers, *Das Buch*, 358

[15] Las versiones griegas LXX y Texto A dicen· «a uno de los amigos nobles del rey»

[16] El texto no precisa si ha de ser el príncipe o dignatario en persona el que realice todas las acciones enumeradas (cf v 11), o bien, solo bajo sus órdenes.

10. En este momento llegamos al punto más emocionante de toda la escena. El rey desvela el misterio: se trata de honrar a Mardoqueo [17]. Las palabras del rey son bien claras y su voluntad firme, decidida: *Aprisa, coge la vestidura..., haz eso..., no omitas nada...* El lector esperaba con ansiedad el desenlace; Amán también, pero en sentido muy diverso [18]. No se olvida el autor de apostillar que se trata de Mardoqueo, *el judío* [19], el *que está sentado a la puerta del rey*. Amán lo sabía muy bien, no necesitaba tales precisiones. Pero el autor del relato se deleita en recordarlo y, con él, todos los lectores judíos que se identifican de alguna manera con Mardoqueo [20].

11. El último verso de la escena confirma que se cumple escrupulosamente la voluntad del soberano, aunque sea a costa del orgullo de Amán. La novedad del verso 11, con relación a los versos 8-9, está en que es el mismo Amán el que realiza todo lo que él había ideado, pensando en que iba a ser para sí mismo. Es patética la imagen de Amán, llevando de las riendas el caballo que monta su más odiado enemigo, proclamando en alta voz que este odiado enemigo, Mardoqueo, es la persona *a quien el rey quiere honrar*. El doloroso contraste no es más que un pálido adelanto de lo que aún está por manifestarse [21].

3. Amán se sincera con los suyos que le auguran su ruina: 6,12-14

Triste y amargado vuelve Amán a su casa, donde sus íntimos, que toman la voz del autor, le anticipan la derrota total.

6,12 Después volvió Mardoqueo a la puerta del rey y Amán se fue deprisa a su casa triste, con la cabeza cubierta.

[17] En palabras de W Dommershausen, «el discurso del rey alcanza en v 10 el punto culminante de toda la escena Amán, el enemigo de los judíos, debe honrar públicamente a Mardoqueo, el judío» (*Die Estherrolle*, 87)

[18] El texto griego A, como de costumbre, interpreta lo que sucede en lo más íntimo de Aman «Cuando conoció Amán que no era el honrado, sino Mardoqueo, se deshizo su corazon muy mucho y cambió su espíritu en desfallecimiento»

[19] Este apelativo se repetirá en Est 8,7, 9,29 31 y 10,3

[20] Muchos autores se preguntan sobre las incoherencias del relato, a propósito de la exaltación de Mardoqueo por parte del rey ¿Cómo es posible que el rey haya olvidado tan pronto su decreto de extinción de los judíos (cf 3,11-13)? L B Paton responde *ad hominem* Si ha olvidado los servicios de Mardoqueo, que le salvó la vida, ¿cómo no va a olvidar una decisión suya que debera cumplirse mucho más tarde? (cf *The Book*, 250) No creo que sea necesario acudir a ninguna hipotesis concordista Se trata de un argumento literario que no pretende eliminar las posibles incoherencias internas

[21] El autor del texto griego A no puede dejar pasar esta magnífica ocasión para entrar en lo mas íntimo de sus personajes y revelar sus ocultos sentimientos, para regocijo de sus lectores judíos El texto dice así «Tomó Amán el vestido y el caballo, y sintiendo temor ante Mardoqueo –precisamente aquel día había determinado empalarlo– le dijo despójate del saco Se turbó Mardoqueo como el que va a morir, se despojo con pena del saco y se vistió los vestidos de gloria A Mardoqueo le parecia que veía un portento Su corazon se dirigía hacia el Señor y, estupefacto, se quedó sin habla»

13 Contó Amán a Zares, su mujer, y a todos sus amigos lo que le había sucedido, y le dijeron sus amigos y Zares, su mujer: Si Mardoqueo, ante quien has empezado a caer, es de raza judía, no podrás con él; caerás ante él hasta el fondo. Porque el Dios vivo está con él.

14 Aún estaban hablando con él cuando llegaron los eunucos del rey para conducir enseguida a Amán al banquete que había preparado Ester.

13 «contó»: lit. «y contó». «lo que»: lit. «todo cuanto». «sus amigos»: lectura de LXX; TH lee «sus sabios (consejeros)». Toda la discusión en D. Barthélemy, *Critique*, 580.

14 «para conducir enseguida»: lit. «y se apresuraron a conducir».

12. A la exaltación de Mardoqueo corresponde la humillación de Amán. Mayor revés, imposible. En la acción que sigue Mardoqueo queda aparcado; por esto vuelve a su lugar de costumbre: *la puerta del rey*, como si no hubiera pasado nada[22]. Sin embargo, a partir de este momento el interés se centra en Amán. Así, pues, Mardoqueo vuelve tranquilamente a su vida normal e irrelevante; Amán, por el contrario, empieza a recorrer su particular y maldito camino del patíbulo. Vuelve a su casa *deprisa*, porque la vergüenza y el deshonor que le ha supuesto el pasear triunfalmente por la ciudad a Mardoqueo no le permiten aparecer en público. Interiormente le domina la tristeza; exteriormente oculta su rostro, lleva *la cabeza cubierta*[23].

13. Ya en su casa, Amán reúne a sus más allegados: a *su mujer y a todos sus amigos*, como hizo al salir del primer banquete con el rey y la reina Ester (cf. 5,10-13); pero su estado de ánimo es muy distinto y la causa también es diferente. Amán necesita desahogarse y que le aconsejen. Les cuenta primero *lo que le había sucedido*; no tanto el humillante paseo por la ciudad, que era público y conocido, como la consulta temprana del rey y el fiasco que había sufrido, al aconsejar los honores que habían engrandecido al odiado judío Mardoqueo. ¿Qué le aconsejaban ahora? ¿Cuál debía ser su comportamiento en la nueva situación?

Nuestra sorpresa es grande, como debió de ser la de Amán, al oír la respuesta de sus amigos y su mujer. La respuesta que escuchamos parece ser una interpretación sapiencial de los hechos observados: si Mardoqueo, que es judío, empieza a subir en el aprecio del rey, se puede presumir que pronto será el nuevo favorito del rey. No es necesario ser un lince para pronosticar la pronta caída de Amán, principal y notorio enemigo mortal

[22] El Texto A dice que Mardoqueo se fue a su casa, y ya no se dan más noticias de él hasta después de la muerte de Amán (cf. Est 8,1ss), aunque se siga aludiendo a él en contraste con Amán.

[23] Cubrir el rostro o la cabeza era señal de gran duelo, dolor y vergüenza (cf. 2 Sam 15,30; Jer 14,3-4; Ez 24,17).

de Mardoqueo: *caerás ante él hasta el fondo*. Lo que se convierte en un anticipo del desenlace final[24]. No se puede excluir, sin embargo, que las palabras de Zares y de los amigos de Amán sean más bien la reflexión del mismo autor judío[25]. La seguridad con que se afirma la victoria final de Mardoqueo, por ser judío, está muy cerca de la afirmación de *la elección* del pueblo por parte de Dios, como la entendían los judíos. Así lo entiende la versión LXX, que añade el fundamento teológico de tal seguridad: «Porque el Dios vivo está con él»[26].

14. El verso confirma que Amán ha empezado a caer en desgracia. Los eunucos del rey conducen a Amán a Palacio para celebrar el segundo banquete de Ester. Pero las apariencias engañan: al parecer, Amán va a una fiesta de Palacio, como invitado de honor; en realidad Amán va a la muerte, ya que Ester ha preparado el banquete para pedir al rey su aniquilación. La misma redacción del verso delata esta intención del autor: los enviados del rey se parecen más a unos guardias de la corte, con la misión de hacer prisionero a Amán, que unos criados en misión de paz[27].

CAPÍTULO VII

Después de la suspensión momentánea del desarrollo de la tragedia (Est 6) la acción se acelera vertiginosamente, se alcanza el punto culminante del libro de Ester: caída en desgracia de Amán y su condena a muerte.

El escenario de la acción dramática es el Palacio real; el momento, la celebración de un banquete: el segundo de Ester. Los personajes principales son tres: el rey, la reina Ester y Amán; hacia el final aparece un personaje secundario: Harbona. En el capítulo predomina claramente el diálogo directo entre el rey y la reina Ester. Amán parece más un fantasma que una persona real; su presencia es muda; sin embargo, se juzga su destino definitivo: la ruina total. Ester, representante del pueblo judío señala con el dedo, acusa sin titubear a Amán, enemigo irreconciliable de los judíos. El rey, desprevenido y desconcertado, reacciona violentamente condenando al que hasta ahora había sido su primer ministro y amigo.

[24] Cf. R.E. Murphy, *Esther*, 165; también M. Haller, *Esther*, 129; E. Würthwein, *Esther*, 188.

[25] C.A. Moore comenta: «Zares expresa aquí el parecer del autor, no el suyo propio» (*Esther* [1971], 66).

[26] El Texto A dice: «Porque Dios está con ellos»; la Vg sigue el texto hebreo, al omitir la añadidura.

[27] El Texto A desdramatiza el momento al decir: «Se presentó uno dándole prisa para el festín y así se alegró». Pero probablemente pretende acentuar el contraste: La alegría de Amán se convertirá pronto en tristeza y amargura.

Est 7 aparece como una unidad muy cerrada; su división podría ser: 1) introducción: en el banquete de la reina Ester (7,1); 2) diálogo entre el rey y la reina Ester (7,2-6); 3) el rey determina que Amán muera en la horca (7,7-9) y 4) ejecución de la orden del rey (7,10).

1. *Introducción: en el banquete de la reina: 7,1*

En 5,8 Ester expone al rey su deseo de celebrar un segundo banquete en su honor, al que asistirán los mismos invitados que al primero. Durante su celebración la reina Ester manifestará al rey cuál es su petición. Implícitamente el rey ha accedido al deseo de la reina. Amán comenta con su mujer y sus amigos que únicamente él, además del rey, ha sido invitado a este segundo banquete (cf. 5,12).

Pasada la noche del insomnio del rey (cf. 6,1) y el día triunfal de Mardoqueo (cf. 6,10-11), todo está preparado en Palacio para la celebración del segundo banquete de Ester.

7,1 El rey y Amán fueron al banquete con la reina Ester.

«el rey y Amán fueron»: lit. «y fue el rey y Amán».

7,1. El relato nos introduce sin más preámbulos en el banquete, cuyos únicos comensales son el rey, la reina Ester y Amán. De Amán sabemos por 6,14 que ha sido llevado a Palacio por unos eunucos; del banquete en sí no se nos dice nada, como la primera vez (cf. 5,5) [1]. El autor sólo está interesado en lo que Ester ha tramado y que se va a revelar a partir de 7,2.

2. *Diálogo entre el rey y la reina Ester: 7,2-6*

La presente perícopa comprende dos preguntas del rey (vv. 2 y 5) y dos respuestas de la reina Ester (vv. 3-4 y 6): exclusivamente diálogo. El estilo utilizado por el autor refleja el rígido protocolo palaciego con expresiones y frases estereotipadas; pero los temas que se tratan no son nada protocolarios, sino cruda realidad. La reina Ester descubre por fin ante el rey su verdadera naturaleza, la judía, implora del soberano la liberación del peligro de muerte que pende sobre los judíos y revela el nombre del causante de todo este mal: Amán.

7,2 El segundo día el rey volvió a preguntar a Ester a la hora de brindar: cuál es tu demanda, reina Ester, y se te dará; cuál es tu petición –hasta la mitad del reino– y se cumplirá.

[1] El relato no pretende ser una crónica; el banquete es un puro marco literario. No es necesario, por tanto, que nos preocupemos del horario del banquete. Según C.A. Moore sería por la tarde y así habría tiempo para los sucesos que se narran en 7,2-8,2 (cf. *Esther* [1971], 69).

3 La reina Ester respondió: Si he hallado gracia a tus ojos, oh rey, y si te agrada, concédeme la vida –es mi demanda– y la vida de mi pueblo –es mi petición–.

4 Porque yo y mi pueblo hemos sido vendidos para el exterminio, la matanza y la destrucción. Si hubiéramos sido vendidos como esclavos y esclavas, me habría callado, ya que esa desgracia no supondría daño para el rey.

5 Preguntó el rey Asuero a la reina Ester: ¿Quién es ése y dónde está el que intenta hacer eso?

6 Respondió Ester: el adversario y enemigo es ese malvado, Amán. Amán quedó aterrorizado ante el rey y la reina.

7,2 «a la hora de brindar»: lit. «al beber el vino» (cf. 5,6)..

3 «la reina Ester respondió»: lit. «y respondió la reina Ester y dijo». «si te agrada»: lit. «si al rey (le parece) bien». «es mi demanda»: lit. «mi demanda». «y la vida de mi pueblo»: lit. «y (la vida de) mi pueblo». «es mi petición»: lit. «mi petición».

4 «si»: *wᵉ'illū*, contracción de *wᵉ 'im lū*, sólo aquí y en Ecle 6,6.

5 «preguntó el rey Asuero a la reina Ester»: lit. «y dijo... y dijo a Ester...». «dónde está»: lit. «dónde está ése». «el que»: lit. «cuyo corazón».

6 «respondió»: lit. «y respondió». «El adversario»: lit. «El hombre adversario». «Amán quedó...»: lit. «y Amán...»

7,2-6. En esta escena se realiza el mayor golpe de efecto de todo el libro: el desvelamiento del nombre de Amán. Es un ejemplo notable de cómo el autor domina el arte dramático. Sin embargo, las reminiscencias de la literatura veterotestamentaria son evidentes, como mostraremos en el comentario.

2. *El segundo día* no se refiere al segundo día del mismo banquete, como si éste hubiera durado varios días, sino al segundo banquete que ha preparado Ester (cf. 5,8). Por esto el texto dice que *el rey volvió a preguntar a Ester*, como ya lo hizo en el primer banquete (cf. 5,6) [2].

Se supone que el banquete se ha desarrollado con toda normalidad y que ya se ha llegado a un momento avanzado del mismo, cuando los comensales están satisfechos por los buenos manjares y los exquisitos vinos que han consumido. El rey ciertamente está eufórico y dispuesto a complacer a Ester en todos sus deseos; lo demuestra *a la hora de brindar*, con una copa de vino en la mano, repitiendo las mismas preguntas que hizo a Ester en el primer banquete (cf. 5,6): *cuál es tu demanda –se te dará–, cuál es tu petición –se cumplirá–*, y la misma promesa de darle *hasta la mitad del reino*[3]. Tal vez se advierta un poco más de solemnidad en este segundo banquete, pues el rey llama a Ester "reina".

[2] La primera parte del diálogo entre el rey y Ester, en este segundo banquetes, es una réplica casi exacta del diálogo del primer banquete (cf. 7,2-4 con 5,6-8).

[3] A propósito de esta frase proverbial "hasta la mitad del reino" véase lo que se dijo en 5,3.

3-4. Ester responde a las preguntas reiteradas del rey. La respuesta comienza con dos condicionales de pura cortesía: *si he hallado gracia, si te agrada*, pues Ester sabe ya, por lo manifestado por el rey en el verso precedente, que su voluntad está inequívocamente a su favor. El rey está enamorado de Ester por la gracia: belleza, bondad, etc., que él –tus *ojos*– ha descubierto en ella. Por eso le parece bien –le *agrada*– concederle lo que le pida.

La reina Ester desvela solemnemente en este momento el misterio guardado celosamente durante los dos festines que ha organizado en honor del rey. La manifestación pública de los secretos del corazón de Ester es una extraordinaria sorpresa para el rey y para Amán, allí siempre presente, no lo es para el lector que ha esperado ansiosamente la llegada de este momento.

La respuesta de Ester se adapta estilísticamente al ritmo de las preguntas hechas por el rey: la demanda de Ester es que le conceda seguir viviendo –*la vida*–; su petición que también conceda a su pueblo la posibilidad de seguir existiendo –*la vida de mi pueblo*– en su reino. En este solemnísimo y trascendental momento Ester revela al rey que también ella forma parte del pueblo judío, sin nombrarlo: –*mi pueblo*–. Las razones de tales peticiones las expone Ester en el verso 4. La forma de hablar de Ester es críptica para el rey y para Amán; así se mantiene suspendido el interés hasta el último momento de la escena en v. 6.

Yo y mi pueblo: Ester proclama por segunda vez la identificación con su pueblo (cf. V. 3). Lo que quiere decir que se considera vitalmente unida a su destino histórico, a sus avatares en lo positivo y en lo negativo. También afirma: *hemos sido vendidos*. La expresión es equívoca, porque, si han sido vendidos, se puede preguntar quién ha sido el vendedor y quién el comprador. En un Imperio como el Medo-persa el rey es el único dueño y señor de todos los súbditos. ¿Acaso se puede deducir de las palabras de Ester un reproche implícito al rey por haberla vendido a ella y a su pueblo? Pero ¿a quién los ha vendido? En caso afirmativo el texto sólo podría señalar sibilinamente a Amán, conforme a la promesa que hizo al rey de entregar «10,000 talentos de plata..., para que los ingresen en el tesoro del rey» (3,9). Sin embargo, es muy improbable que a Ester se le ocurriera acusar al rey, cuando precisamente estaba intercediendo por su vida y la de su pueblo. La venta de que aquí se habla hay que tomarla, pues, en sentido figurado: *hemos sido vendidos* equivale a «hemos sido entregados, como si hubiéramos sido vendidos». Lo decisivo, en todo caso, es lo que sigue: hemos sido vendidos *para el exterminio, la matanza y la destrucción*. El texto se refiere al decreto real que Amán ha hecho circular por todo el Imperio para exterminar a todos los judíos (cf. 3,6.9.13; 4,8). Las tres terribles palabras resumen a la perfección la tragedia que se les viene encima a todos los judíos del Imperio sin distinción de edad, sexo o condición social.

El autor introduce una inflexión en el discurso de Ester que lo hace más retórico y efectista. La causa de que Ester hable ahora –ella que siempre ha callado– no es otra que evitar un *daño* irreparable al rey. Si Ester y su pueblo hubieran sido vendidos como esclavos[4], se hubieran beneficiado las arcas reales con su venta, y el reino con la mano de obra barata. En ese caso Ester se habría callado[5]. Pero si Ester y su pueblo están destinados a la aniquilación y la muerte eso será ciertamente una *desgracia* para el rey, al perder un gran número de súbditos libres que con su trabajo colaboran en el engrandecimiento del reino y con sus tributos llenan las arcas reales. Por esto habla Ester y el rey reacciona enseguida a la palabra de Ester.

5-6. Las acusaciones de Ester descubren que se ha hecho un agravio directo al rey, el cual reacciona al instante con viveza e indignación: *¿Quién es ése y dónde está?* Recordemos que Amán está presente al diálogo entre el rey y Ester; probablemente ya se ha dado cuenta de la estrategia de la reina Ester, pero el protocolo le impide intervenir. La tensión es máxima y la rompe Ester con su explosiva acusación: *el adversario y enemigo es ese malvado, Amán*[6]. Ésta es la cima, el clímax del libro de Ester literaria y dramáticamente hablando. Todo ha sido preparado por el autor para llegar a este momento[7]. La figura de Ester se agiganta al señalar con su dedo implacable al poderoso y prepotente primer ministro Amán[8]. Todo se lo ha jugado a una carta. La acusación cae como un rayo sobre la cabeza de Amán; por esto *Amán quedó aterrorizado ante el rey y la reina*. Razonablemente podía temerse lo peor, como se confirma en la escena siguiente.

[4] Adviertase la incoherencia entre el TH y el de las Versiones griegas en cuanto a la venta del pueblo judío como esclavos o no TH mantiene que no han sido vendidos como esclavos, LXX que sí «hemos sido vendidos yo y mi pueblo al exterminio, al pillaje y a la esclavitud, nosotros y nuestros hijos en esclavos y esclavas», el texto A también «hemos sido vendidos yo y mi pueblo en esclavitud, y sus niños en botin»

Los textos griegos también discrepan del TH en cuanto al hipotético silencio de Ester LXX dice «yo no le di oídos (no me lo creía), pues tal calumniador no era digno de la corte del rey», el texto A, por su parte «y yo no quería anunciarlo para que no se entristeciera mi señor» La posterior historia del pueblo judío, larga y borrascosa, confirmará el hecho del silencio del pueblo perseguido y, todavia más, el inutil grito de protesta ante tantas injusticias

[5] El texto griego A no se contenta con la simple y escueta expresión hebrea; por esto completa y matiza innecesariamente «Amán, tu amigo, el falso ése es este hombre»

[7] Esta escena nos recuerda la de 2 Sam 12,1-7 despues de la muerte de Urías por orden de David, para arrebatarle a su mujer Betsabé David, indignado por la injusticia del hombre rico contra el pobre en el ficticio relato de Natán, sentencia «¡Vive Dios, que el que ha hecho eso es reo de muerte!» (2 Sam 12,5) Lo que no sabía David es que dictaba sentencia contra si mismo «Entonces Natán dijo a David ¡Ese hombre eres tu!» (2 Sam 12,7) Este sentencia final parece que ha influido literariamente en el pasaje de Ester

[8] Muy otra es la Ester que presentan los textos griegos El texto A, según su costumbre, subraya los sentimientos de Ester, en 7,2 leemos «Estaba angustiada Ester al anunciarle que el adversario (estaba) ante sus ojos» ¿De dónde ha sacado fuerzas la angustiada Ester? El texto A continúa «Y Dios le dio valor al acusarlo»

3 El rey decreta que Aman sea ahorcado 7,7 9

El terror de Amán en la escena anterior es preludio de un final trágico La ira del rey mas los celos precipitan la decision de la pena capital contra Aman Irónicamente la horca de Aman se va a ejecutar en el patíbulo que él mismo habia preparado para su enemigo Mardoqueo

7,7 Y el rey, en un acceso de ira, se levantó del banquete y salio al jardín de palacio, mientras Aman se quedo para pedir por su vida a la reina Ester, pues comprendió que el rey ya había decidido su ruina

8 Cuando el rey volvió del jardín de palacio a la sala del banquete, Amán estaba inclinado sobre el divan donde se recostaba Ester, y el rey exclamó ¿También se atreve a violentar a la reina, junto a mi, en palacio? Nada más decir esto el rey, cubrieron el rostro de Amán,

9 y Harbona, uno de los eunucos del servicio personal del rey, sugirió –Precisamente en casa de Aman se levanta una horca de cincuenta codos de alto, que Amán había preparado para Mardoqueo, el que hablo bien del rey Y ordenó el rey –¡Ahorcadlo allí!

7 «del banquete» lit «del banquete de vino» «y salio» lit «para ir» «el rey ya habia decidido su ruina» lit «la desgracia estaba decidida sobre el de parte del rey»

8 «a la sala del banquete» lit «a la casa del banquete de vino» «nada mas decir esto el rey» lit «la palabra salio de la boca del rey»

9 «del servicio personal del» lit «en presencia del» «una horca» lit «un madero» «ahorcadlo alli» lit «colgadlo sobre el»

7,7 9 Los actores de esta escena son el rey medo-persa Asuero y Harbona, eunuco del rey El autor retira intencionadamente a Ester a un segundo plano Su inactividad y su silencio son, sin embargo, muy elocuentes Ella deja que la justicia humana siga su curso, sin apelar para nada a la justicia divina[9]

7 Por segunda vez se nos dice que el rey se aíra[10] Ahora bien, «la ira del rey es heraldo de muerte» (Prov 16,14) Amán no se equivoca al pensar que el rey ya habia decidido su ruina La declaración acusatoria de Ester causa en el rey una profunda turbación, a la ira y cólera en contra

[9] W Dommershausen sin embargo ve algo mas en los tragicos acontecimientos «El autor representa aqui su dura etica veterotestamentaria contra el enemigo del pueblo y de Dios solo existe la justicia punitiva divina» (*Die Estherrolle* 36b cf W *Die Estherrolle,* 98)

[10] La primera cuando la reina Vasti se niega a obedecer sus ordenes «El rey tuvo un acceso de ira y monto en colera» (Est 1 12)

de su primer ministro y consejero se une una gran confusion mental En la sala del banquete al rey le falta el aire para respirar, por esto *se levanto del banquete y salio al jardin de Palacio* El texto griego A añade, como algo lógico y necesario, «y se puso a pasear» El rey está justificadamente furioso y va de aquí para alla, como leon herido, para recuperar la calma y el dominio sobre si mismo y las circunstancias

Mientras tanto otra escena, más trágica aún, se desarrolla dentro de la sala del banquete En ella han quedado Ester y Amán Ester, «aún reclinada sobre el lecho» (texto A) o diván, sigue impávida, serena, como si no le afectase nada de lo que alli sucede Amán, aterrado, «cayó a los pies de Ester, la reina» (texto A), *para pedir por su vida* El sabe que su suerte está echada, que su vida pende de un debilisimo hilo, y acude a la única persona que puede salvarlo Ester lo ha acusado, ella podría interceder por él ante el rey Al menos asi lo piensa él que está desesperado[11] Algunos autores echan en cara a Ester su dureza de corazón, ya que no dice ni una sola palabra en favor de Amán Pero es que Amán no es un personaje cualquiera, es el enemigo número uno de los judíos, que pretende eliminarlos de la faz de la tierra por el unico crimen de pertenecer al pueblo y a la raza de Mardoqueo (cf Est 3,6)

8-9 Después de un espacio prudencial de tiempo, una vez que el rey ha podido serenar un poco su ánimo, el rey vuelve del jardín a la sala del banquete ¿Podemos llegar a conocer si ya ha tomado una resolucion respecto a Aman? En v 7 el autor revela lo que Amán piensa acerca de su situacion «la desgracia estaba decidida sobre el de parte del rey» Creemos que el rey se ha confirmado en su determinación de eliminar a Amán La prueba está en como interpreta la escena de Amán y Ester en la sala del banquete El texto griego A parece ser bastante claro, al decir que Aman «cayo a los pies de Ester» (v 7) La reina Ester, al estar «reclinada sobre el lecho», tendria los pies hacia afuera Así que la actitud de Amán es de súplica pedía «por su vida a la reina Ester» (v 7TH) El texto hebreo es pretendidamente equívoco *Aman estaba inclinado sobre el divan donde se recostaba Ester* El rey, bastante predispuesto en contra de Amán, atribuye a esta postura de Aman una intención fuera de lugar, como si Amán intentara *violentar a la reina* en el mismo Palacio y en presencia del rey Este no sólo lo piensa, sino que, indignado, lo dice en voz alta Sus palabras equivalen a una sentencia de muerte Así lo entienden los criados que, *nada mas decir esto el rey, cubrieron el rostro de Aman*[12] El texto griego A es aún más explícito con palabras del rey «sea llevado y no viva»

[11] El dramatismo de la escena es maximo Aman que poco antes habia ordenado la aniquilacion y muerte de todos los judios esta arrodillado ante una judia pidiendole que salve su vida Ironia de la vida y del destino (cf C A Moore *Esther* [1971] 71)

[12] El gesto de cubrir el rostro es tan expresivo que no necesita mas explicacion Sobre la traduccion de esta sentencia cf A Condamin *Notes* R Gordis *Studies* 56, W Rudolf *Textkritische* 90

Hasta ahora sólo se ha hecho mención del rey, de Ester y de Amán; pero, naturalmente, también están presentes los criados en sus diferentes puestos. Harbona[13] parece ser el más importante de ellos, el eunuco jefe del servicio personal del rey (cf. 1,10). Él, como toda la servidumbre de Palacio, está al corriente del enfrentamiento entre Amán y Mardoqueo (cf. 3,1-4), del decreto de extinción de todos los judíos (cf. 3,12-13) y de las últimas decisiones que Amán ha tomado para vengarse de Mardoqueo (cf. 5,14). Harbona ha observado atentamente desde un segundo plano todo lo que ha sucedido durante el banquete. Al presenciar la violenta reacción del rey, probablemente ha sido él el que ha ordenado que cubran el rostro de Amán, y aprovecha la ocasión para sugerir al rey lo que *Amán había preparado* en su casa *para Mardoqueo: una horca de cincuenta codos de alto.*

La intervención oportunista de Harbona, que hace leña del árbol caído, manifiesta la tensión existente entre los eunucos servidores de Palacio y los otros personajes influyentes de fuera de Palacio. Harbona prevé cambios en la corte, se apresura a hablar bien del mejor colocado: Mardoqueo, pues sabe que es allegado de la reina Ester (cf. 3,4; 7,3-4), le recuerda al rey que Mardoqueo en otro tiempo *habló bien del rey* (cf. 2,22). El rey se acordaría de que fue él precisamente el que le salvó la vida (cf. 6,1-3) y de que pocos días antes había sido honrado por ello ante toda la corte y el pueblo de Susa (cf. 6,10-11). Al rey le parece bien la sugerencia de Harbona y al instante ordena: *¡Ahorcadlo allí!*[14]. De esta manera se expresa con toda claridad lo que hasta el mismo Amán había intuido al verse acusado como enemigo por la reina Ester (cf. v. 7).

4. *Ejecución de la orden del rey: 7,10*

Cronísticamente se refiere el hecho del ahorcamiento de Amán, aunque se subrayan algunos aspectos y circunstancias que van más allá de la pura crónica: Amán ocupa el lugar previsto para Mardoqueo; el rey consigue la paz.

7,10 Ahorcaron a Amán en la horca que había levantado para Mardoqueo y la cólera del rey se calmó.

«ahorcaron»: lit. «y colgaron». «en la horca»: lit. «en el madero».

Con la muerte de Amán Ester consigue lo que pretendía al organizar los dos banquetes en honor del rey. De esta manera, eliminado el enemigo número uno de los judíos, empieza a alejarse el peligro de exterminio

[13] El nombre del eunuco se metamorfosea en las versiones griegas: en LXX principalmente Bougatán; en A: Agatas. Pero encontramos innumerables formas variantes (cf. R. Hanhart, *Septuaginta.* Vetus Testamentum Graecum, VIII/5 [Gotinga 1966], 184).

[14] LXX dice: «Sea crucificado en él» (cf. T.C.G. Thornton, *The Cricifixion*).

total que amenaza al pueblo judío. En el capítulo siguiente Ester y Mardoqueo conseguirán eliminar del todo este peligro. Pero este cruel episodio nos plantea el gran problema de la ética/moralidad de Ester, es decir, de la que el autor defiende. En esta moralidad no tiene cabida el perdón[15]. Se trata de establecer en las relaciones humanas históricas el equilibrio de la justicia, sin apelar en ningún momento a otra intervención que no sea la de los hombres. Desde este punto de vista se acepta como justo que recaiga sobre Amán el castigo que él tan injustamente había preparado a Mardoqueo. Por lo demás, esta doctrina es común a todos los códigos legales humanos, y también la descubrimos en muchos pasajes de la sagrada Escritura con la siguiente formulación: «El que cava una fosa caerá en ella» (Prov 26,27; Ecl 10,8; Eclo 27,26; cf. Prov 28,10; Sal 7,16; 9,16; 35,8; 57,7; Mt 7,2; Lc 6,38).

Termina el verso 10, y con él toda la perícopa, con la indicación de que *la cólera del rey se calmó.* Lo sucedido en la perícopa se puede comparar a una tormenta repentina; pasada la tormenta, vuelve la calma. En el libro de Ester aparecen dos episodios que hacen que el rey primero monte en cólera y después recobre la calma. El primero es el de la reina Vasti (cf. 1,12: la cólera del rey; 2,1: la calma); el segundo es el del presente capítulo sobre Amán (cf. 7,7: ira del rey; 7,10: la calma). La vida vuelve a la normalidad, que en el libro de Ester es signo de prosperidad para el pueblo judío, y en un plano más trascendente, sin que se nombre, garantía de una providencia permanente y favorable en el curso de los acontecimientos, como se va a desarrollar en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO VIII

En este capítulo se relata cómo se consigue la salvación de los judíos en el Imperio persa y cómo se consolida la gran figura de Mardoqueo. Después de la muerte de Amán (Est 7) se instaura un nuevo orden en la corte persa: Ester actúa como reina y Mardoqueo, el judío, ocupa el puesto que ha quedado vacante en el gobierno del Imperio con la desaparición de Amán. En este nuevo período urge dejar sin efecto el decreto que Amán hizo publicar en todo el Imperio contra los judíos. Como no se puede abrogar tal decreto (cf. 8,8), será necesario confeccionar y publicar otro decreto con el mismo valor, que, al ser posterior, hará que quede sin fuerza real el primero. Se insiste en la rapidez de su publicación en todo el Imperio. Al mismo tiempo se hace saber a las autoridades y a los súbditos del reino que Mardoqueo ha sustituido a Amán en el puesto de visir o

[15] Cf. W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 98.

primer ministro del rey. Se conjura así el peligro que amenazaba al pueblo judío y se reconoce públicamente el poder y la gloria de Mardoqueo, que pasa de la oscuridad de un segundo plano a la plena luz del protagonismo.

Est 8 puede dividirse así: 1) Ester y Mardoqueo consiguen del rey licencia para redactar un nuevo decreto contra el de Amán (8,1-8); 2) El nuevo decreto real contra el publicado por Amán (8,9-14); 3) Gloria de Mardoqueo y alegría de los judíos (8,15-17)[1].

1. *El rey concede a Ester y Mardoqueo licencia para redactar un nuevo decreto contra el de Amán: 8,1-8*

La acción de la perícopa se desarrolla en el escenario de la corte. Todo sucede en presencia del rey con dos protagonistas principales: el rey y la reina Ester; otro tercero, Mardoqueo, verdadero cerebro gris de todas las operaciones, permanece en un plano secundario. Esta primera perícopa de Est 8 consta claramente de dos partes; en la primera: 8,1-2, Mardoqueo es el centro de atención; en la segunda: 8,3-8, Ester.

1.1. *Mardoqueo es nombrado gran visir del rey (8,1-2)*

Los dos versos describen en estilo narrativo la nueva situación, el cambio de poderes: Mardoqueo es el principal beneficiario en todos los sentidos.

8,1 Aquel día el rey Asuero entregó a la reina Ester la casa de Amán, el enemigo de los judíos; y Mardoqueo fue presentado al rey, que ya sabía por Ester el parentesco que tenía con ella.
2 El rey se quitó el anillo que había recuperado de Amán y se lo entregó a Mardoqueo, y puso Ester a Mardoqueo al frente de la casa de Amán.

8,1 «fue presentado al rey»: lit. «entró a presencia del rey».
2 «el anillo»: lit. «su anillo».

1-2. *Aquel día*: el mismo en que ha sido ejecutado Amán[2]. El autor acumula los sucesos en un mismo día para realzar aún más el contraste entre la caída de Amán y la exaltación de Mardoqueo. El rey lleva la iniciativa en los actos importantes que se narran, como corresponde a un soberano auténtico, espléndido y providente.

[1] Parecidas divisiones de Est 8 pueden verse en W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 99-107, R E Murphy, *Esther*, 166-167
[2] El texto de LXX lo dice mas claro «en el mismo día».

La casa de Amán equivale a «cuanto había pertenecido a Amán» (LXX), y a «todo lo de Amán» (texto A)[3]. El rey había prometido varias veces a Ester darle hasta la mitad de su reino, si se lo pedía (cf. 5,3.6; 7,2). Pero lo que Ester necesitaba era protección para ella y para su pueblo. El rey se la concedió, eliminando al causante del peligro. Además le regaló todas las posesiones de Amán, *el enemigo de los judíos*[4].

Mardoqueo es introducido en la escena sin solución de continuidad. Antes de esto, no se dice cuándo, Ester había revelado al rey el parentesco que la unía a Mardoqueo[5]. Con anterioridad a la intervención de Ester el rey conocía ya a Mardoqueo (cf. Est 6); pero desconocía su parentesco con Ester. Ahora todo juega a favor de Mardoqueo. No parece, pues, una acción irresponsable que el rey nombre a Mardoqueo su visir o primer ministro. El anillo, que sirve de sello, es símbolo del poder. Amán lo había tenido, porque era el primer ministro del rey (cf. 3,1-2.10). Eliminado Amán, vuelve a su dueño, el rey, que es el depositario natural del poder. El rey entrega el anillo-sello del reino a Mardoqueo y con él todo el poder legítimo para gobernar en nombre del rey (cf. 10,3)[6].

Ester, por su parte, manifiesta su reconocimiento a Mardoqueo, poniéndolo *al frente de la casa de Amán*, regalo que había recibido del rey (cf. v. 1). En esta escena y en las siguientes Ester ocupa un lugar relevante; su función es cada vez más importante y central[7].

1.2. *Ester y Mardoqueo ante el rey (8,3-8)*

En la escena anterior se ha dado un paso de gigante en favor del pueblo judío: Ester actúa como verdadera reina y Mardoqueo es nombrado primer ministro del reino, aunque son judíos y el rey lo sabe. Pero la amenaza de exterminio de la raza judía persiste como antes de la desaparición de Amán, porque el decreto contra los judíos sigue vigente. De esto son conscientes Ester y Mardoqueo. Es necesario, pues, anular cuanto antes el efecto del decreto que Amán hizo publicar. La intervención de Ester ante el rey es plenamente eficaz: el nuevo decreto real será el arma defensiva que necesitan los judíos para poder sobrevivir en todo el ámbito del Imperio.

[3] Ver también Gén 39,4-5 Sinécdoque o *pars pro toto* le llama W Dommershausen en *Ester*, 38a, ver también H Bardtke, *Das Buch*, 361
[4] El texto griego A concede más importancia a Mardoqueo que a Ester, por esto es a él a quien el rey da «todo lo de Amán» (7,15), y es él el que pide directamente al rey «que revoques la carta de Amán» (7,16)
[5] El recurso literario del autor es evidente y está bien utilizado, de esta manera evita una escena de presentación de Mardoqueo al rey
[6] El texto griego A no menciona «el anillo», pero sí la entrega del poder a Mardoqueo «el rey puso en sus manos [las de Mardoqueo] lo relacionado con el reino» (7,17) La elevación de Mardoqueo a primer ministro está inspirada literariamente en la historia de Jose (comparar Est 8,2 con Gén 41,40-42 y 39,4) (cf A Meinhold, *Die Gattung II*, 85)
[7] Cf S Talmon, *Wisdom*, 449, B W Jones, *Two*, 176-177 No así en el texto griego A, como afirmábamos en la nota 4

8,3 Ester volvió a hablar al rey Cayo a sus pies llorando y suplicándole que anulase los planes perversos que Amán, el agagita, había tramado contra los judíos
4 Cuando el rey extendió hacia Ester el cetro de oro, ella se levanto y quedó en pie ante el rey
5 Luego dijo –Si al rey le agrada y quiere hacerme un favor, si mi propuesta le parece bien y si esta contento de mi, revoque por escrito los decretos del proyecto de Amán, hijo de Hamdatá, el agagita, que había escrito para exterminar a los judios en todas las provincias del Imperio
6 Porque ¿como podre ver la desgracia que sobrevendra a mi pueblo y como podré ver la destruccion de mi familia?
7 El rey Asuero dijo entonces a la reina Ester y al judio Mardoqueo –Ya veis que he dado a Ester la casa de Aman y a él lo han ahorcado por atentar contra los judios
8 Vosotros escribid en nombre del rey lo que os parezca sobre los judios y selladlo con el sello real, pues los documentos escritos en nombre del rey y sellados con su sello son irrevocables

3 cayo» lit «y cayo» «llorando y suplicandole» lit «y lloro y le rogo» «los planes perversos que Aman» lit «la maldad de Aman»

5 «quiere hacerme un favor» lit «he hallado gracia en su presencia» «si esta contento de mi» lit «y soy grata a sus ojos» «revoque por escrito» lit «se escriba para revocar»

7 «ya veis» lit «he aqui» «lo han ahorcado» lit «lo han colgado del madero» «por atentar» lit «por haber extendido su mano»

8 «vosotros» lit «y vosotros» «con su sello» lit «con el sello del rey»

8,3-8 De Palacio salió la orden de exterminio de los judíos (cf 3,8-11), de Palacio vuelve a salir la orden de salvación En la escena intervienen solamente la reina y el rey El diálogo discurre entre el protocolo de la corte y los sentimientos personales, teatralmente manifestados por la reina Ester y secundados por el rey

3-4 La nueva escena se desarrolla solo entre Ester y el rey, Mardoqueo esta presente (cf v 7), pero no interviene La ultima vez que Ester habló al rey fue al final del segundo banquete, para delatar a Amán como adversario y enemigo de los judíos (cf 7,6) En 8,1-2 el autor relata únicamente sucesos sin mencionar las palabras que tuvieron que dirigirse los tres personajes presentes En v 3 se nos dice que *Ester volvio a hablar al rey* Probablemente esta escena tuvo lugar algún otro día después de la escena anterior[8], pues el llanto y las suplicas de Ester no están conformes con la alegría y euforia de 8,1-2

[8] Asi piensa por ejemplo H Bardtke (cf *Das Buch* 363)

Ester y Mardoqueo (cf v 7) se presentan ante el rey, y, sin mediar palabras, Ester cae llorando a los pies del rey Entre lagrimas y sollozos Ester suplica ardientemente al rey por su vida y la de su pueblo[9] Repite Ester la peticion que ya hizo al rey en el momento culminante del segundo banquete (cf 7,3-4) A pesar de que Amán, *el agagita*[10], está muerto, sus *planes perversos* contra los judíos pueden llegar a realizarse, pues están respaldados por la autoridad real en documentos escritos y promulgados en todo el Imperio (cf 3,8-13)

El rey, antes de responder, tiene un gesto de benevolencia hacia Ester, extendiendo su cetro de oro hacia ella (cf 4,11, 5,2) Con este gesto el rey responde al de la reina no responde afirmativamente a las súplicas de Ester, sino que la invita a levantarse para que le hable de pie De hecho Ester formula su petición al rey en el verso siguiente

5-6 Ya de pie, Ester formula solemnemente su peticion al rey Con un discursito bien estructurado Ester intenta ante todo la *captatio benevolentiae*, ganarse al rey Tres sentencias condicionales preceden a la peticion propiamente dicha En opinión de Ester el rey esta antes y por encima de todo La primera condicional (que es doble) mira a los íntimos sentimientos del rey si al rey le place y le causa satisfacción decir si a su petición, ademas, si su voluntad se inclina a concederle *un favor* especial, una gracia La segunda condicional se refiere al contenido mismo de la peticion *si mi propuesta le parece bien* La tercera apela a un sentimiento aun mas personal del rey respecto a la reina *si esta contento de mi*[11] Si la actitud del rey con relación a las tres condicionales es positiva, su respuesta a la peticion formal de Ester sólo puede ser afirmativa La peticion de Ester al rey es clara e inequívoca Que el rey *revoque por escrito los decretos del proyecto de Aman*[12] En v 3 suplicaba Ester al rey, entre sollozos, «que anulase los planes perversos» de Amán, ahora matiza Ester que esa anulación y revocación se haga *por escrito* Si Amán había enviado hasta los confines del Imperio cartas escritas en nombre del rey para exterminio de los judíos (cf 3,11-12), la revocacion de esos decretos tambien debe hacerse *por escrito*

El verso 6 aduce dos razones estrictamente personales que fundamentan la petición de Ester, las dos están expresadas retóricamente en forma interrogativa La primera se refiere a la *desgracia* de su pueblo, y la segunda a la *destruccion* de su familia En ningún momento piensa Ester en la posibilidad de que también ella podria sufrir la misma suerte que su pueblo

[9] El tema de *los judios* invade el capitulo 8 de Ester donde la expresion *los judios* aparece 14 veces (cf W Dommershausen *Die Estherrolle* 101)

[10] El apelativo *agagita* mentalmnte nos traslada a otra situacion de peligro para los israelitas (cf Ex 17 8 16) Ver el comentario que hicimos a Est 3 1

[11] Nehemias se dirige al rey Artajerjes en terminos parecidos a los de Ester «Si a su Majestad le parece bien, y si esta satisfecho de su siervo dejeme ir a Juda» (Neh 2 5)

[12] Aman aparece aqui con su nombre y apellidos *Aman hijo de Hamdata, el agagita* es decir con todas las notas de identificacion del «enemigo de los judios» como sucede en 3,10

y su familia (cf., sin embargo, 4,14). Una vez más el autor muestra una Ester solidaria con los suyos en la desgracia, que hace lo que está en su mano para salvarlos.

7-8. El rey responde a las reiteradas súplicas de Ester. Hasta ahora sólo había tenido gestos amigables con Ester que preparan una respuesta positiva. Ésta se dirige *a la reina Ester y al judío Mardoqueo.* Aunque las súplicas las ha hecho solamente Ester, Mardoqueo está presente desde el principio, ya que es el primer ministro del rey (cf. 8,1-2) y va a ser el que se encargue de llevar a la práctica el encargo del rey (cf. 8,9). Si anteriormente Amán aparecía con el apelativo de *«el agagita»* (vv. 3 y 5), ahora a Mardoqueo se le llama *el judío,* que en el relato de Ester es timbre de gloria.

La respuesta del rey tiene dos partes. En la primera recuerda el rey lo que ya ha hecho: a Ester la ha nombrado heredera universal de los bienes de Amán, y Amán ha sido ajusticiado en la horca *por atentar contra los judíos.* Por tanto, los hechos demuestran que el rey está de parte de los judíos. Buen augurio para el próximo futuro. La segunda parte de la respuesta (v. 8) contiene lo que Ester y Mardoqueo esperaban del rey: autorización para confeccionar un decreto real que tenga el mismo valor que el decreto de exterminio de Amán: *Vosotros escribid en nombre del rey... selladlo con el sello real.* De esta manera el anterior decreto de Amán quedará bloqueado, sin necesidad de ser revocado [13].

2. *Nuevo decreto real contra el publicado por Amán: 8,9-14*

La perícopa está redactada a imagen y semejanza de Est 3,12-15: el decreto que Amán ha escrito para destruir a los judíos del ancho Imperio persa. El nuevo decreto del rey, el de Mardoqueo, pretende dejar sin efecto el redactado por Amán. Por esto sigue paso a paso las partes y detalles de aquél.

8,9 Entonces fueron llamados los secretarios del rey en esta ocasión, el mes tercero, o sea, Siván, el día 23, y se escribió, tal como había ordenado Mardoqueo, a los judíos, a los sátrapas, a los gobernadores, a los jefes de las provincias desde la India hasta Etiopía, 127 provincias, a cada provincia según su escritura, y a cada pueblo según su lengua, y a los judíos según su escritura y lengua.

10 Se escribió en nombre del rey Asuero, se selló con el sello real y se enviaron cartas por medio de los correos a caballo, jinetes de caballos imperiales de pura sangre.

[13] El carácter irrevocable de las leyes persas (cf. también Est 1,19 y Dan 6,9.13.15) no está confirmado históricamente; es más bien un rasgo literario que realza el dramatismo de la situación del pueblo judío y del mismo rey, que se encuentra ante un callejón sin salida legal aparente (cf. B.W. Anderson, *The Book,* 865; Ph.A. Noss, *A Footnote,* 317).

11 En ellas el rey concedía a los judíos de todas y cada una de las ciudades el derecho a reunirse y defenderse, a destruir, matar y exterminar a cualquier gente armada de cualquier raza o provincia que los atacara, incluso a niños y mujeres, más el derecho de saquear sus bienes,

12 el mismo día en todas las provincias del rey Asuero: el trece del mes duodécimo, el mes de Adar.

> E: contenido de la carta en favor de los judíos.

13 Una copia del documento con fuerza de ley en todas y cada una de las provincias, se haría público a todos los pueblos para que los judíos estuviesen preparados aquel día para vengarse de sus enemigos.

14 Los correos, montados a caballo de pura raza, salieron rápidos y veloces por mandato del rey. El edicto se promulgó en la acrópolis de Susa.

9 «Fueron llamados»: lit. «Y fueron...». «tal como»: lit. «según todo lo que».

10 «se... se... y se»: lit. «y se... y se... y se».

11 «en ellas el rey concedía»: lit. «lo que concedía el rey». «defenderse»: lit. «mantenerse en la vida». «a cualquier gente armada»: lit. «a todo ejército».

13 «con fuerza de ley»: lit. «para ser dado como decreto». «se haría público»: lit. «publicado».

14 «el edicto»: lit. «y el edicto».

8,9-14. La redacción de la perícopa se subordina casi servilmente a la de 3,12-15. Tanto el orden de los sucesos como el del contenido del documento-carta se explican teniendo en cuenta su finalidad: contrarrestar la fuerza del decreto de Amán en 3,12-15.

9-10. Una vez que el rey ha dado permiso a Ester y Mardoqueo para redactar el ansiado nuevo decreto, se pone en marcha la imponente máquina de la administración del reino persa. Mardoqueo, el judío, es el más interesado en que todo llegue a feliz término. Él ha sido el principal consejero de Ester, y ahora lo es del rey. En sus manos tiene el poder, después del rey, como primer ministro suyo y guardián del sello real.

Lo primero que se hace es llamar a *los secretarios del rey,* los principales funcionarios del reino y los más eficaces [14], que inmediatamente se ponen a trabajar a las órdenes de Mardoqueo y bajo su vigilante mirada. Mardoqueo sabía que de su trabajo bien hecho dependía la vida de sus congéneres, los judíos, la suya propia y, probablemente, la de la reina Ester. Los oficiales reales tenían plena conciencia de lo que se jugaban este día 23

[14] Al comentar 3,12-13 dimos suficientes explicaciones del trabajo del numeroso ejército de funcionarios reales. A ellas nos remitimos.

del mes Sivan[15] Hacia exactamente dos meses y diez dias que tambien habian sido llamados por el entonces primer ministro Aman[16] para redactar el fatidico documento en contra de los judios Era imposible que no re cordaran el tragico final del que habia sido amigo y privado del rey, Aman Con la maxima celeridad redactaron el nuevo documento, *tal como habia ordenado Mardoqueo* Los destinatarios de este segundo documento son los mismos que los del primero *los satrapas, los gobernadores, los jefes de las pro vincias*, es decir, los que de hecho ejercian el poder real en todo el Impe rio *desde la India hasta Etiopia* Ademas se envia notificacion oficial *a los ju dios*, esparcidos en numero considerable por todo el reino, a ellos, de ma nera muy especial, afectaba el contenido del decreto Se hace mencion de las 127 provincias de que constaba el Imperio (cf 1,1) El decreto es tan importante que no puede quedar ni un solo rincon del reino que desconozca su contenido Especialmente los judios deben estar al tanto de lo que en el se ordena, en ello les va la vida

En cuanto a las escrituras y lenguas utilizadas en el documento la exageracion es evidente[17] En cualquier hipotesis la intencion del autor es bas tante clara el decreto real, redactado por Mardoqueo, ha de llegar al conocimiento de todos los habitantes del dilatadisimo Imperio sin excep cion[18]

El verso 10 resume protocolariamente el trabajo que se les encargo a «los secretarios del rey» y a los funcionarios de Palacio Mardoqueo es el que ordena y dicta el documento, pero se escribe *en nombre del rey Asuero*, como lo acredita *el sello real*, estampado en el Como era costumbre, los documentos del rey se envian a los destinatarios en forma de *cartas* y *por medio de los correos* del rey magnificos jinetes que montaban *caballos impe riales de pura sangre*[19]

11-12 En estos dos versos explicita el autor el contenido del documento real que los correos reales llevaran hasta los confines del Imperio en forma de cartas El rey es el sujeto gramatical que otorga gratuitamente (*natan*) a los judios de todas las ciudades[20] del Imperio una serie de derechos, formulados en hebreo y versiones en infinitivo derecho a *reunirse, defenderse, destruir, matar, exterminar* y *saquear* Estos derechos se pueden re-

Sivan es el tercer mes del calendario babilonio correspondiente a nuestro mayo/junio (cf R de Vaux *Instituciones* 258 259)

Fueron llamados los secretarios del rey el dia trece del primer mes el mes de Nisan (3 12)

De esto ya hemos hablado a proposito de 1 22 y 3 12

[18] Como nota curiosa constatamos lo que muchos comentaristas han observado que el verso 8 9 es el mas largo de todos los Escritos con sus 43 palabras y sus 192 letras le sigue 3 12 con 41 palabras y 163 letras (cf H Bardtke *Das Buch* 370)

Sobre los correos persas vease el comentario a 1 22 y 3 13 y en especial la nota aclaratoria del termino *rekes* de G A Klingbeil *rks and Esther 8 10 14 A Semantic Note* ZAW 107 (1995) 301 303

[20] El texto habla de *ciudades (ir wa ir)* pero tambien comprende aldeas y poblados abiertos que no llegan a la categoria de ciudades (cf 9 19)

ducir a uno fundamental el derecho a la vida Por el decreto de Aman los judios del Imperio medo-persa estaban amenazados de muerte y del expolio de sus bienes (cf 3,13) El nuevo decreto de Mardoqueo restituye a los mismos judios el derecho a seguir viviendo en el reino medo-persa Para que esto pueda ser una realidad, el rey concede a los judios *el derecho de reunirse* y asi poder *defenderse* mejor El derecho a defenderse puede llegar hasta *destruir, matar y exterminar* a cualquiera que intente atacarlos, si es que viene armado, pertenezca a la raza que sea y venga de donde viniere

La dureza de las expresiones se justifican por el ambiente en que se crean Se trata de casos extremos de vida o muerte y, segun nuestra opinion, de legitima defensa[21] Si se hace mencion de *niños y mujeres*, se debe a que en el decreto de Aman se habla expresamente de «destruir, matar y exterminar a todos los judios jovenes y viejos, *ninos y mujeres*» (3,13) El decreto de Mardoqueo repite los mismos terminos, puesto que se trata de contrarrestarlo Pero el contexto presente creemos que es diferente Si con el decreto de Aman se hubiesen podido cometer atropellos, violacio nes de todos los derechos y crimenes horrendos contra los judios, con el de Mardoqueo se pretende recuperar todo lo perdido, restaurar el equili brio primero Por esto mismo en ultimo termino se concede a los judios *el derecho de saquear* todos los bienes de sus atacantes, como se habia permitido en el documento de Aman saquear los bienes de los judios (cf 3,13)[22]

Todo habia de suceder en un mismo dia en todo el Imperio *el trece del mes duodecimo, el mes de Adar*, como replica perfecta del decreto de Aman (cf 3,13) En la persona de Aman se habia cumplido la sentencia proverbial «El que cava una fosa caera en ella» (Prov 26,27, cf Est 7,10), acabando sus dias como habia intentado que acabaran los de Mardoqueo Tambien ahora se prepara un cambio de suerte semejante para todos aquellos que estaban dispuestos a cumplir las intenciones de Aman en contra de los judios El motivo del cambio de las suertes de todo un pueblo dara lugar a la fiesta de los Purim, como veremos largamente en el capitulo noveno de Ester

13-14 Estos versos nos hablan de un requisito indispensable para que el documento real, que han llevado los correos imperiales hasta los confines del reino, pudiera entrar en vigor el de su publicacion[23] Este requisito sigue siendo una condicion necesaria en nuestros dias para la validez de todas las leyes La operacion se repite cada vez que del centro de poder emana una nueva ley de caracter general (cf 3,14-15) Los correos impe-

[21] Cf W Dommershausen *Die Estherrolle* 106

[22] La bibliografia sobre 8 11 12 es muy abundante Ademas de los clasicos comentarios pueden verse C C Torrey *The Older* 11 A Barucq *Esther* 84 R Gordis *Studies* 51 52 D A J Clines *The Esther Scroll* 19 20 R Kessler *Die Juden*

[23] La version LXX es bastante explicita a este respecto Que las copias sean colocadas visiblemente en todo el reino

riales llevan copias autentificadas *del documento* original *con fuerza de ley*. Estas copias se dan a conocer, exponiéndolas en sitios públicos o leyéndolas para los que no saben leer. En el caso presente hay una razón añadida: los judíos, amenazados de muerte por el anterior decreto de Amán, tenían que estar *preparados aquel día* –el 13 del mes de Adar– *para vengarse de sus enemigos*. El decreto los autorizaba para la defensa propia (cf. 8,9), que podía llegar hasta la muerte de todos aquellos que intentaran hacerles frente, lo que se puede entender como venganza de los enemigos[24].

El verso 14 confirma de forma repetitiva que todo se llevó a cabo según lo establecido: los correos imperiales cumplieron con diligencia su cometido (cf. v. 10); *el edicto se publicó en la acrópolis de Susa* y se supone que así también se hizo en las provincias adonde llegaron las copias del edicto imperial[25].

3. *Gloria de Mardoqueo y alegría de los judíos: 8,15-17*

El autor ha presentado a Mardoqueo vestido *de saco y ceniza*, con gestos de desesperación y de amargura (cf. 4,1-2); también ha hecho que lo paseen por la ciudad montado a caballo y con vestiduras regias (cf. 6,8-11). Pero todo eso ha sido pasajero y pronto ha caído en el olvido. Ahora aparece Mardoqueo en su máximo esplendor, como visir del gran rey. La exaltación de Mardoqueo es causa de alegría en la capital Susa y en las provincias, entre judíos y no judíos. Como telón de fondo de esta historia está la concepción típicamente judía del autor: el pueblo judío, a quien representa Mardoqueo, es salvación y bendición para todas las gentes.

8,15 Mardoqueo salió de la presencia del rey con vestidura real de púrpura violácea y de lino, con una gran corona de oro y un manto de lino y púrpura. La ciudad de Susa gritaba de júbilo y alegría.
16 Para los judíos todo era luz y alegría y regocijo y gloria:
17 en cada una de las provincias y ciudades adonde llegaba el mandato y decreto del rey, los judíos se llenaban de inmensa alegría y celebraban banquetes y fiestas. Y muchos de los pueblos de la tierra se hicieron judíos, porque el temor de los judíos cayó sobre ellos.

8,15 «Mardoqueo»: lit. «y Mardoqueo». «y alegría»: lit. «y se alegró».
17 «de inmensa alegría»: lit. «de alegría y regocijo».

El autor nos traslada al tiempo que media entre la publicación del decreto real, inspirado por Mardoqueo, y la fatídica fecha allí señalada, el 13

[24] También aquí es esclarecedor el texto griego LXX: «para que todos los judíos estén preparados en este día a *luchar con sus adversarios*».
[25] LXX dice: «El decreto fue promulgado *también* en Susa».

de Adar, último mes del año. Las medidas que se han tomado en defensa de los judíos del Imperio persa siguen su curso.

Con el nombramiento de Mardoqueo, como visir del rey (cf. 8,2), Mardoqueo alcanza la cima de la gloria[26]; aquí aparece en todo su esplendor. Era necesario que todo el mundo conociera los cambios que se habían operado en la corte y que repercutían en el gobierno del Imperio. Mardoqueo sale pacíficamente de Palacio, *de la presencia del rey*, con el atuendo de un grande del reino: vestidos riquísimos *de púrpura violácea y de lino, el manto de lino y púrpura* y la *corona de oro*; es el nuevo primer ministro, el que gobierna en nombre del rey el inmenso reino de los persas.

La ciudad de Susa, es decir, sus habitantes, festeja la llegada del nuevo hombre fuerte con gritos de júbilo y alegría, como suele acontecer en todo cambio de gobierno[27], con la esperanza de poder vivir un poco mejor que antes. La mayor parte de ellos no sería judía. Los judíos tenían más motivos que los demás para alegrarse, pero formaban una minoría feliz. La descripción del verso 16 no deja lugar a la duda: para ellos *todo era luz y alegría y regocijo y gloria*. El texto A añade todavía: «festín y orgía», presagiando lo que había de ser la fiesta de los Purim.

Los ecos de la fiesta de la metrópoli llegan hasta los rincones más apartados del Imperio –*las provincias y ciudades*– a medida que llegaba la buena noticia para el pueblo judío del nuevo *decreto del rey*. Los judíos, beneficiarios directos del decreto, se sentían liberados del miedo a la muerte y a todos los peligros que les amenazaban, y *se llenaban de inmensa alegría*; por esto *celebraban banquetes y fiestas*[28]. A la celebración de los judíos se unían también otros muchos no judíos por razones muy diversas. Unos lo harían por simpatía con ellos; otros por pura conveniencia. A éstos parece aludir el texto cuando habla de los que *se hicieron judíos* por temor a ellos[29]. ¿Es que las circunstancias normales de los judíos eran de persecución? En este caso muchos temerían con fundamento que con el cambio de fortuna empezaría una nueva era de venganzas. Así, el temor a una posible reacción violenta por parte de los judíos haría que muchos se convirtieran al judaísmo no por convicción sino por puras conveniencias. La historia nos enseña que en todos los tiempos se han dado conversiones de conveniencia, especialmente en los que ha predominado la violencia.

[26] El autor del relato ha podido inspirarse en la narración de la historia de José: un judío elevado a la categoría de visir del rey de Egipto (cf. Gén 41,42-43), o en el caso de Nehemías, copero del rey Artajerjes en Susa (cf. Neh 2).
[27] La ciudad de Susa sirve al autor de caja de resonancia, según sean los acontecimientos que narra desde la perspectiva del judío (ver 3,15) (cf. H. Bardtke, *Das Buch*, 375).
[28] Otra vez nos trasladan estos banquetes y estas fiestas a la gran fiesta de los Purim.
[29] La versión LXX dice: «Muchos de los paganos se circuncidaban y judaizaban por miedo a los judíos». El texto A, sin emabrgo, supone que en la comunidad judía no todos estaban circuncidados, por lo que, tal vez por miedo a represalias internas, «muchos de los judíos se circuncidaron».

ADICIÓN E

La Adición E es la quinta de las grandes adiciones griegas del libro de Ester; consta de 24 versos. En la versión de los LXX ocupa su lugar natural después de 8,12; no así en la Vg latina, pues san Jerónimo la traslada al capítulo 16[1].

El autor de la Adición E desarrolla libremente y con gran amplitud el edicto real del que se habla sucintamente en Est 8,11-13. Hay convergencia de pareceres entre los comentaristas modernos acerca de la lengua original de la Adición: ésta es el griego, un griego en general de buena calidad[2]. De esta manera el autor conecta mejor con los destinatarios, judíos de lengua griega que viven en la diáspora, en Egipto probablemente[3].

La división de la Adición E puede ser la siguiente: 1) Saludo inicial (E,1); 2) Preocupaciones del buen gobernante (E,2-9); 3) Aplicación concreta al caso de Amán (E,10-14); 4) Disposiciones reales (E,15-23) y 5) Conclusión del decreto (E,24).

1. *Saludo inicial: E,1*

Es el propio de una carta; contiene los nombres del remitente y de los destinatarios, así como la fórmula estereotipada del saludo.

E,1 Ésta es una copia de la carta. El gran rey Artajerjes a los gobernadores de las 127 provincias, desde la India hasta Etiopía, y a cuantos nos son leales. Salud.

«Ésta es una copia de la carta»: LXX dice lit. «con relación a esto lo que sigue es copia de la carta»; el Texto A: «y el gran rey Asuero escribió la siguiente carta». Como es sabido, el Texto A siempre tiene Asuero, como TH, en lugar de Artajerjes. LXX intercala «a las satrapías (σατραπείαις)» entre *127* y *provincias*: no hay concordancia; probablemente se debe al influjo del cercano 8,9. El texto A sí es bueno. «a cuantos nos son leales»: lit. «a los que sienten nuestras cosas». El Texto A introduce aquí σατράπαις: «y *a los sátrapas* que sienten nuestras cosas».

Est 8,13 habla de «una copia del documento», refiriéndose a las cartas que llevaban los correos del rey (cf. 8,10). El autor griego nos presenta la

[1] San Jerónimo introduce la Adición E (Vg 16,1-24) con las siguientes palabras: «Exemplar epistulae regis Artaxersis quam pro Iudaeis ad totas regni sui provincias misit quod et ipsum in hebraico volumine non habetur» La VLat sigue el orden del texto griego; también el relato de Flavio Josefo mantiene el mismo lugar (cf. *Antiq.* XI,6,12).

[2] Cf. J.A F. Gregg, *The Additions*, 680; H. Bardtke, *Der Mardochaustag*, 106 nota 47; *Zusatze*, 24; C.A Moore, *Esther* (1977), 237 Son notables también los contactos literarios entre la Adición E y 3 Mac (cf. G.W.E. Nickelsburg, *Jewish*, 174-175).

[3] En este medio judíos y no judíos están acostumbrados al estilo de los edictos reales ptolemaicos, a los que pretende imitar nuestro edicto (cf. M V. Fox, *The Redaction*, 136)

Adición E como *una* presunta *copia* de esa carta oficial del rey. Es una invención del autor que amplifica generosamente lo que dice Est 8,11-13. Como veremos, el autor griego introduce su propia visión y cambia en muchos aspectos el sentido del texto del capítulo 8.

El gran rey Artajerjes: el apelativo «grande» lo conocemos ya por A,1; así mismo la amplitud del reino y su división en 127 provincias por Est 1,1 (cf también B,1). La carta del rey va dirigida a los representantes oficiales: *los gobernadores*, que colaboran directamente con el rey en los asuntos del Imperio, y a los súbditos *leales* que de corazón y desinteresadamente o por otras razones personales se identifican con la causa del rey y la defienden. El saludo epistolar: *Salud*, normalmente se expresa en imperativo singular: χαῖρειν, o plural: χαίρετε; pero también puede hacerse en infinitivo: χαίρειν, como en el caso presente (cf. 3 Mac 7,1).

2. *Preocupaciones del buen gobernante: E,2-9*

En esta primera parte de la carta el autor hace hablar al soberano en un estilo retórico, ampuloso, bastante ficticio; coloca frente a frente al monarca bueno y al valido malvado. Uno, el soberano, está adornado de las mejores virtudes: la bondad, la generosidad, la nobleza; otro, el falso colaborador, está estigmatizado con los peores vicios: la soberbia, la arrogancia, la ingratitud, la mentira, el engaño (E,2-6). Se impone, pues, la prudencia en el gobernante que busca el bien de los súbditos, la paz del reino (E,7-9).

E,2 Muchos, cuanto más honrados son por la gran generosidad de los bienhechores, tanto más se ensoberbecen;

E,3 y no sólo buscan hacer daño a nuestros súbditos, sino que, no pudiendo dominar su arrogancia, intentan maquinar contra sus propios bienhechores.

E,4 Borran del corazón humano el sentimiento de gratitud; más aún, ensoberbecidos con los aplausos de los malvados, piensan que van a escapar de la justicia incorrupta de Dios, que siempre lo ve todo.

E,5 Mas con frecuencia el influjo de amigos, a los que se confió la administración de los negocios, hizo responsables de sangre inocente y rodeó de desgracias irreparables a muchos de los que ocupan puestos de poder

E,6 con la mentira engañosa de la maldad, defraudando la nobleza de los gobernantes de buena fe.

E,7 Se puede comprobar, no tanto por las historias antiguas que os hemos transmitido, como por lo que se ve, mientras vosotros investigáis lo que sucede impíamente a causa de la crueldad de los que gobiernan indignamente.

E,8 Procuraremos mantener en el futuro un reino tranquilo y en paz para todos los hombres,
E,9 efectuando los cambios convenientes y juzgando siempre con moderacion los asuntos que se presenten

E,2 «cuanto mas honrados son» lit «con frecuencia honrados»

E,3 «intentan maquinar» el Text A añade «males»

E,4 «Borran» lit «Y no solo borran» «mas aun» lit «sino que» «del corazon humano» lit «de los hombres» «incorrupta» lit «que odia al perverso»

E,5 «hizo responsables» forma participial femenina μετοχους καταστησασα» lit «que (los) constituyo participes», concuerda con παραμυθια persuasion, influjo, apoyo «sangre inocente» en plural «de los que ocupan puestos de poder» lit «de los colocados en el poder»

E,6 «defraudando» lit «de los que defraudan», genitivo dependiente de «la maldad» «de los gobernantes de buena fe» lit «de los que gobiernan integramente»

E,7 «lo que se ve» lit «cuanto esta ante los pies» «por la crueldad» ωμοτητι segun Texto A, LXX tiene «por la pestilente conducta» λοιμοτητι

E,9 «con moderacion» lit «con respuesta bien moderada» «los asuntos que se presenten» lit «lo que venga bajo la vista»

E,2-9 Segun lo que acabamos de apuntar en la breve introducción a la perícopa el rey, como si se tratara de aconsejar a los gobernantes, avisa en primer lugar del cuidado que hay que tener con los falsos colaboradores (E,2-6) y luego anuncia su propósito de actuar prudentemente en bien de los súbditos y del reino (E,7-9)

E,2-6 El asunto de la carta del rey Artajerjes es muy concreto dejar constancia del cambio que ha tenido lugar en la alta política del Imperio con relación a los judíos El orgullo y la soberbia han empujado al anterior primer ministro, Amán, a cometer un crimen de alta traicion Por ello ha caído en desgracia y ha sido ejecutado en la horca Al mismo tiempo se ha descubierto que son falsas las acusaciones que Amán había hecho contra los judíos traidores del rey y dignos de ser eliminados en todo el ámbito del Imperio Los judios son declarados súbditos y colaboradores leales en beneficio del bienestar y de la paz del reino

Como hemos dicho anteriormente el modo de hablar del rey es pretendidamente ampuloso, altisonante Estilo retórico del helenismo alejandrino[4] El monarca reflexiona genéricamente *Muchos* , sobre el desagradecimiento de aquellos que han sido más feneficiados por la bondad del rey[5] Ciertamente no todos los que son honrados por el rey se levan-

[4] Cf , por ejemplo la Carta de Aristeas Para documentos oficiales ptolemaicos ver lo dicho en la nota anterior

[5] La concepcion que sabyace es la del monarca absoluto que, como el sol, es el gran *bien hechor* ευεργετης es el sobrenombre de varios Ptolomeos

tan contra su bienhechor y señor, pero el rey tiene delante el ejemplo del malvado Amán primero generaliza sobre su actitud, despues se referira a el en concreto (cf E,10ss) Estos fatuos y arrogantes desagradecidos abusan con frecuencia de los buenos, pero indefensos súbditos –como demostrara que son los judios–, hasta se atreven traicioneramente a *maquinar contras sus propios bienhechores*, los soberanos Tal conducta pone de manifiesto la perversidad de sus corazones, ya que ha eliminado de lo más íntimo de si mismos lo más ennoblecedor del hombre, *el sentimiento de gratitud* En ellos sólo anidan el orgullo y la soberbia, sentimientos alentados por los falsos elogios y las interesadas adulaciones de los que se dicen admiradores y se confiesan amigos El engreimiento desmedido y la soberbia hacen que no se tema ni a la justicia de los hombres ni a la de Dios Por las artimañas que urden piensan eludir la vigilancia de la justicia humana, pero ¿cómo podrán burlar *la justicia incorrupta de Dios*, que todo lo ve? La maldad en general y la soberbia en particular generan una ceguera espiritual que destruye la capacidad para percibir lo más lógico y racional que Dios *siempre lo ve todo* (cf Sal 94,7)[6]

En E,5 parece que el autor quiere salir al paso de una grave dificultad Al rey se le pueden atribuir las injusticias que han cometido sus consejeros Efectivamente, el rey es responsable, al menos en teoría, de los documentos que llevan su sello, aunque éstos hayan sido publicados a iniciativa y por influjo de sus ministros Por tanto, también debe ser responsable de las injusticias que por causa de ellos se han cometido o se puedan cometer

La defensa del rey parte del supuesto siguiente a muchos gobernantes se les imputa derramar *sangre inocente* y causar *desgracias irreparables* La excusa o respuesta es que los últimos y verdaderos responsables son los consejeros o ministros del reino, en los cuales el gobernante ha puesto toda su confianza y *la administracion de sus negocios* En el caso de flagrantes injusticias ellos han abusado con mentiras de la buena fe de los gobernantes y así han defraudado la nobleza de sus sentimientos La visión del autor es demasiado simple para convencer En realidad, ni los sentimientos de los Aquemenidas eran tan nobles como se dice en la carta, ni ellos mismos eran tan ingenuos como para dejarse engañar por sus consejeros en los asuntos graves de gobierno Pero, como decíamos, la carta es más un tratado para el buen gobernante en estilo sapiencial que un reflejo de la realidad

E,7-9 Aleccionado el gobernante por la historia pasada y por lo que todo el mundo ve, saca las consecuencias más apropiadas para el buen gobierno de su reino, pues la historia es maestra para los buenos alumnos Ante un mundo convulso y una humanidad que sufre la crueldad de los

[6] El autor judio de la Adicion E hace hablar al rey persa como si este profesara la fe judia De todas formas segun la mentalidad griega a la Δικη divinidad o atributo divino no se le puede escapar nada

poderosos no hay mejor remedio que el interés del gobernante por conseguir para su reino la tranquilidad y la paz estables, si es posible *para todos los hombres* que viven dentro de sus fronteras. Los cambios, a que alude el texto, se refieren sin duda a la destitución de Amán y a la exaltación, en su lugar, de Mardoqueo.

La moderación y el equilibrio en el ejercicio del poder regio será siempre un ideal al que todo buen gobernante deberá aspirar. Por esto lo recomienda nuestro autor, preceptor anónimo de presuntos príncipes.

3. Aplicación al caso de Amán: E,10-14

Hasta el presente el rey, en su carta, se ha mantenido en el plano de los principios; desde ahora desciende a lo concreto y práctico. El caso de Amán es ejemplar. Siendo un extranjero en el reino, el rey lo había aceptado como amigo personal, lo había elevado a la más alta categoría del Estado después de él; lo había nombrado su visir o primer ministro, como si fuera su padre. A tan altos honores Amán ha respondido como un villano, intentando el destronamiento y la muerte del rey, la aniquilación de la reina y de los más fieles servidores (entre ellos Mardoqueo y el pueblo judío), y la entrega del reino persa a los odiados macedonios o griegos.

E,10 Pues tal es el caso de Amán, hijo de Hamdatá, macedonio, en realidad extranjero, no de sangre persa y muy lejos de nuestra bondad, huésped nuestro;

E,11 llegó a gozar de la amistad que ofrecemos a todos los pueblos, hasta el punto de ser proclamado padre nuestro y de llegar a ser el segundo en el reino, reverenciado por todos.

E,12 Pero, no sabiendo sobrellevar el encumbramiento, ha intentado despojarnos del poder y de la vida;

E,13 nos pidió la muerte de nuestro salvador y continuo bienhechor, Mardoqueo, y de la irreprochable compañera en el reino, Ester, y de todo su pueblo a base de taimados engaños.

E,14 Pensó que con tales métodos, al dejarnos aislados, podría traspasar el poder de los Persas a los Macedonios.

E,10 «Pues tal es el caso de»: lit. «pues como». «hijo de Hamdatá»: lit. «de Hamdatá».

E.11 «el segundo en el reino»: lit. « el segundo personaje del trono real».

E,13 «nos pidió la muerte de»: lit. «habiendo pedido para la destrucción a». «de todo su pueblo»: lit. «con todo su pueblo».

E,10-14. En este pasaje el autor consigue que el personaje Amán, prototipo del enemigo del pueblo judío, sea presentado como el más despreciable de los hombres y digno de ser condenado. Y esto a juicio de un no judío, el rey de los Persas.

E,10-11. El rey, al exponer su prudente enseñanza en los versos anteriores, estaba pensando en el que hasta hace poco había sido su amigo y consejero, su brazo derecho en todos los asuntos importantes del gobierno del Imperio, Amán, el Agagita. En el comentario a Est 3,1, donde aparece por primera vez Amán, ya explicamos los sobrenombres «hijo de Hamdatá, el Agagita», y las otras variantes que aparecen en los textos griegos: Βουγαῖος y Γωγαῖος.

Amán, sin duda, era de origen persa; pero en la tradición judía al Agagita se lo relaciona directamente con Agag, rey de Amalec (cf. Ex 17,14,16), por ser enemigo de los judíos (cf. 3,10; 8,1; 9,10). En esta tradición Amán es *en realidad extranjero, no de sangre persa,... huésped* entre ellos. Pero nuestro texto va aún más lejos, convirtiendo a Amán en *macedonio.* La razón de esta nueva nacionalidad extranjera es la misma que indujo al autor judío a hacer de Amán, enemigo de los judíos, un descendiente de Agag, enemigo también de los judíos. Históricamente persas y griegos fueron enemigos mortales. Alejandro Magno, macedonio, venció a los persas y, probablemente, desde entonces decir *macedonio* entre los persas es lo mismo que decir «enemigo» [7].

En la perspectiva de nuestro autor, a pesar de que Amán es un extranjero y, además, macedonio, el rey lo antepone a todos sus connacionales: lo colma de favores aceptándolo como amigo y consejero, como si fuera su padre (cf. B,6; Gén 45,8), y nombrándolo *segundo en el reino* (cf. 3,1 y B,3). Esta posición de privilegio en la corte imperial tiene su reflejo fuera de ella: *reverenciado por todos* (cf. 3,2).

Al referir tan detalladamente el autor el comportamiento ejemplar del rey con Amán, que le traicionará, se descubre enseguida su intención panegírica, sin que necesariamente se pueda calificar de adulatoria. El autor sabe que el recuento de los honores que Amán ha recibido redundará en gloria del rey que los ha dado y en ignominia de Amán que devuelve mal por bien. Al mismo tiempo el autor rechaza las imputaciones que periódicamente se hacen contra los judíos de ser enemigos del poder establecido por las formas tan particulares de comportarse en la vida social.

E,12-14. En estos tres versos el autor, con palabras del mismo rey, presenta la figura de un odiado Amán, como si fuera un agente secreto infiltrado en la corte aqueménida al servicio del enemigo macedonio. Recordemos que según Est 2,21 y A,17 Mardoqueo había descubierto un complot contra el rey. Pero en él no parece que estuviera implicado Amán. Sin embargo, ahora el rey hace unas acusaciones gravísimas en contra de Amán: *ha intentado despojarnos del poder y de la vida.* No se aducen las prue-

[7] Dado que las Adiciones griegas de Ester son de fechas recientes, no podemos acusar de anacrónicos a los autores de ellas, pues tienen presentes las situaciones históricas. Los reyes griegos de Siria eran odiados por los judíos del siglo II a. C. Para ellos es lo mismo «macedonio» que «griego» (cf. J.A.F. Gregg, *The Additions*, 681; H. Bardtke, *Der Mardochäustag*, 108-109, nota 51).

bas de esta acusación. En el texto protocanónico de Est 7,3-6 la reina Ester acusa a Amán de querer eliminarla a ella, y a todo el pueblo judío. En 7,8 el rey exclama: «¿También se atreve [Amán] a violentar a la reina, junto a mí, en palacio?». Pero en ningún momento se insinúa siquiera lo que de Amán se dice en E,12-14. Lo del complot de Amán en contra del rey es exclusivo de la Adición E[8].

Amán ha sido ejecutado por orden del rey (cf. Est 7,9-10). Es necesario que aparezca bien claro a juicio de todos que esta condena ha sido justa. A las razones aducidas por Est 7,3-6, el autor judío de la Adición E añade las de altísima traición contra el rey, la reina, el reino y uno de los más fieles colaboradores del rey, Mardoqueo, que ha demostrado ser *salvador y continuo bienhechor* del rey (cf. 3,21 y 6,2-3).

Amán consiguió del rey el edicto de muerte contra los judíos basándose en subterfugios y engaños (cf. 3,5-9). Por tanto, el que ahora se le acuse de *taimados engaños* y de *tales métodos,* en sentido peyorativo, está más que justificado.

Como ya hemos anotado, y la historia nos enseña, entre los reyes aqueménidas y los griegos o macedonios existía un estado permanente de guerra declarada. Si el rey acusa de alta traición a su primer ministro, no puede ser más que en favor de sus enemigos los macedonios. Desde este punto de vista, y en un plano puramente literario, el autor de la Adición E no introduce ningún elemento extraño.

4. *Inocencia de los judíos y disposiciones del rey: E,15-23*

A partir del verso E,15 cambia el talante de la carta. Aquí es donde quería llegar el autor. El rey se muestra muy favorable a los judíos, como si fuera uno de ellos: proclama su inocencia y su altísimo abolengo (E,15-16); ordena a los súbditos persas que no hagan uso del decreto de Amán contra los judíos (E,17-19), que les ayuden en su propia defensa (E,20-21) y que éstos instituyan una fiesta que recuerde su salvación y la destrucción de los enemigos (E,22-23).

E,15 Nosotros, en cambio, hemos averiguado que los judíos, condenados por este criminal, no son malhechores, sino que se rigen por leyes justísimas;

E,16 son hijos del Altísimo, del gran Dios vivo, que para bien nuestro y de nuestros antepasados dirige el reino con un orden excelente.

[8] El autor de este pasaje parece que quiere conectar con lo que dice A,17: Amán «buscaba la manera de perjudicar a Mardoqueo y a su pueblo *por causa de los dos eunucos del rey*», los del complot descubierto (cf. Est 2,21-23). Como si se tratara de un plan urdido por Amán, fracasado por la intervención de Mardoqueo; pero esto no es más que una conjetura.

E,17 Así, pues, haréis bien en no hacer uso de las cartas enviadas por Amán, hijo de Hamdatá,

E,18 porque el mismo que hizo esto ha sido crucificado a las puertas de Susa con todos los de su casa, dándole enseguida Dios, dominador de todo, la pena que merecía;

E,19 expondréis copias de esta carta públicamente para que los judíos puedan libremente hacer uso de sus leyes.

E,20 Ayudadles a que se defiendan de quienes los ataquen en el momento de la tribulación, el mismo día decimotercero del mes duodécimo, Adar.

E,21 Pues el Dios, que todo lo domina, convirtió este día de destrucción del pueblo elegido, en día de regocijo para ellos.

E,22 Por tanto, vosotros, celebrad este día señalado entre vuestras fiestas solemnes con toda solemnidad,

E,23 para que ahora y en el futuro sea un recuerdo de salvación para nosotros y los persas de buena voluntad y un recuerdo de destrucción para nuestros enemigos.

E,15 «condenados»: lit. «entregados al exterminio».

E,17 «de las cartas»: lit. «de los escritos». «hijo de Hamdatá»: lit. «de hamdatá».

E,18 «con todos los de su casa»: lit. «con toda su casa».

E,19 «expondréis»: lit. «exponiendo (vosotros)». «copias»: lit. «la copia». «públicamente»: lit. « en todo lugar».

E,20 «este día de destrucción»: lit. «este (día) en vez de destrucción». «en día de regocijo»: lit. «en regocijo».

E,22 «solemnes»: lit. «renombradas».

E,23 «de buena voluntad»: lit. «de buenos sentimientos». «para nuestros enemigos»: lit. «para los que maquinan contra nosotros».

E,15-23. En estos versos aparece con fuerza el espíritu que alienta en todas las Adiciones: espíritu de religiosidad sincera y de amor al pueblo judío. Prácticamente en estos pocos versos se condensa el mensaje del libro de Ester: esperanza de que el pueblo judío superará todas las adversidades, porque Dios lo protege en todas las circunstancias.

E,15-16. La máquina policial de la corte imperial persa está siempre alerta. Cuando Mardoqueo descubrió el complot de los eunucos contra el rey, enseguida se puso en movimiento: «fue investigado el asunto y descubierto» (2,23). Después, Amán acusó al pueblo judío ante el rey Asuero: «Hay un pueblo, disperso y diseminado entre los pueblos en todas las provincias de tu imperio: tienen leyes diferentes de los demás y no cumplen los decretos del rey. Al rey no le conviene tolerarlos» (3,8). Amán hace público el documento real en contra de los judíos (cf. 3,12-13); pero antes

de que se ejecute, el rey por medio de su eficaz policía investiga todo lo relativo a las leyes y costumbres de los acusados, y descubre que la acusación es falsa, obra de ese *criminal* Amán: ni los judíos son unos malhechores, ni sus leyes, aunque sean diferentes de las de los demás, son contrarias a los decretos del rey, sino que son *leyes justísimas.*

Anteriormente hemos hecho notar la mano del autor judío en la redacción de la carta; en E,16 de nuevo se descubre claramente. Sólo un judío puede hablar así de los judíos y del Dios de los judíos. A los judíos los llama *hijos del Altísimo* (cf. Os 2,1), y a Dios *el gran Dios vivo*[9], que dirige providencialmente los acontecimientos del reino. La idea de un Dios personal, vivo y providente es propia de Israel, no de una religión y cultura sincretistas como las imperantes en el reino persa y, después, en los reinos helenísticos. Por lo tanto es impensable que un rey de fe zoroástrica pudiera hablar así de Dios.

E,17-19. Por estos versos se anulan los efectos que pueden derivarse *de las cartas enviadas* por *Amán* en contra de los judíos: «Hacéis bien en no hacer uso de...». El autor encuentra así un subterfugio para salvar el principio enunciado en varias ocasiones de la irrevocabilidad de las leyes persas[10].

El instigador de toda esta persecución contra los judíos ha sido ajusticiado. Según E,18 Amán *ha sido crucificado;* sin embargo, el texto principal del libro de Ester que nos habla de la ejecución de Amán dice que «ahorcaron a Amán en la horca» (Est 7,10); literalmente: «colgaron a Amán en el madero». Fácilmente el autor ha pasado del ahorcamiento a la crucifixión[11]. Lo que añade el autor: *a las puertas de Susa con todos los de su casa,* no coincide con el relato de Ester en hebreo y griego. En 7,9-10 se nos habla de la horca preparada por Amán para Mardoqueo en la propia casa de Amán. Allí fue ahorcado Amán (cf. 7,10). Tal vez la expresión *las puertas* de Susa no haya que tomarla literalmente, sino en cuanto equivalente a «públicamente». De la familia o casa de Amán se nos dice en 9,6-12 que sus diez hijos fueron ejecutados el día 13 del mes de Adar (cf. 9,1). En un resumen ulterior (9,25) leemos que tanto al padre como a los hijos los colgaron en la horca. Pero el texto nada dice de los demás miembros de la familia. Así que habrá que tomar como una generalización lo de *todos los de su casa* (cf. Dan 6,25)[12].

[9] El Texto A se ciñe aún más a la confesión judía de la unicidad de Dios «Hijos del único y verdadero Dios» (cf Dt 6,4)

[10] Sobre esta irrevocabilidad de las leyes persas cf Est 8,8 y comentario con su nota correspondiente

[11] T C G Thornton defiende con gran número de testimonios que Amán fue crucificado (cf *The Crucifixion*) Sin embargo, el texto hebreo en Est 7,10 favorece la sentencia del ahorcamiento (*tālah* colgar, suspender)

[12] Cf L Soubigou, *Esther*, 694b

El autor judío descubre en este castigo ejemplar la mano de Dios, que todo lo dirige y gobierna. Que el culpable reciba su merecido confirma la fe en un Dios bueno y protector de los inocentes, sean individuos o pueblos.

El último requisito para que un documento oficial tenga plena vigencia es que se le dé una publicidad suficiente. En el caso presente es más necesario que nunca divulgar el contenido de la carta real, puesto que el edicto contra el que se ha escrito: el de Amán, se ha difundido ya en todo el amplio Imperio (cf. 3,14-15). De esta forma se defienden los derechos fundamentales de los judíos que *libremente* pueden *hacer uso de sus leyes* y costumbres[13].

E,20-21. Es frecuente leer en los comentarios y estudios que la moralidad del libro de Ester es dudosa o abiertamente rechazable[14]. Uno de los argumentos más repetidos es el de la crueldad de sus protagonistas[15]. Sin embargo, en todos los pasajes que hasta ahora hemos comentado se trata de la propia defensa de los judíos. En el presente pasaje el rey se dirige a los súbditos persas no judíos y expresamente les dice: *Ayudadles a que se defiendan de los que les ataquen en el momento de la tribulación.* La fecha fatídica de esta tribulación es la que Amán señaló, según el sorteo efectuado por él: «el día trece del mes doce que es el mes de Adar» (3,7; cf. 9,1). La razón última es teológica, según la tesis defendida en las diversas versiones griegas de Ester, formulada aquí por el mismo rey: Dios ha cambiado la suerte de un pueblo; el que había de ser *día de destrucción* de los judíos lo ha convertido *en día de regocijo para ellos.* El autor pone de nuevo en boca del rey pagano la doctrina enseñada y vivida por el pueblo judío, que se considera *pueblo elegido* (cf. 1 Re 3,8; 1 Crón 16,13; Is 41,8; 43,20; 45,4; Sal 105,6, etc.) entre todos los pueblos por el Dios que es único Señor y *lo domina todo.* Este va a ser también el fundamento teológico de la fiesta judía de los Purim.

E,22-23. La finalidad de estos versos es la institución de una nueva fiesta. El problema surge cuando se quiere determinar quiénes son los que han de instituir y celebrar esta fiesta. ¿Son los persas o los judíos de Persia? La redacción del verso 22 es bastante ambigua. Ciertamente se trata de una conclusión de todo lo anterior: *Por tanto* (καὶ ὑμεῖς οὖν); el rey de los persas y los judíos se ven liberados de amenazas de muerte. ¿A quién se refiere el autor al decir *vosotros:* ὑμεῖς? El rey se dirige inequívocamente a los súbditos persas en vv. 17.19.20; lo lógico es pensar que también lo

[13] A estas leyes hace referencia E,15, que las llama «justísimas»

[14] Véase el capítulo VI de la Introducción sobre la *Canonicidad del libro de Ester* Recientemente D Beller ha refutado las principales dificultades contra el libro de Ester protocanónico en *A Theology of the Book of Esther*

[15] Ver el comentario a Est 9,1-16

hace en este *vosotros*[1] Pero son muchos los que piensan que los vv 22-23 son como un parentesis en el que el autor habla directamente con los judios, a los que tiene en mente en toda la Adicion E[17] En esta hipotesis, que aceptamos como mas probable, se entenderia perfectamente que a la fiesta instituida en esta ocasion se le llamara «dia de Mardoqueo», fiesta eponima, como aparece en 2 Mac 15,36 Tambien correria fluidamente la redaccion de E,23 esta fiesta seria *un recuerdo de salvacion para nosotros*, los judios, *y los persas* Antitesis comprensible entre «nosotros» y «ellos» Todo se completa con la frase final del verso la fiesta seria *un recuerdo de destruccion para nuestros enemigos*, lo que en realidad piensan los judios al celebrar la fiesta de los Purim

5 *Conclusion del decreto Sanciones rigurosas E,24*

Es cosa normal que los decretos reales terminen con amenazas de exterminio contra todos aquellos que no los acepten o se alcen contra ellos (cf 3 Mac 3,27 29)

E,24 Pero toda ciudad o region en general que no actue conforme a la presente orden sera devastada sin piedad a hierro y fuego, no solo quedara intransitable para los hombres, sino hostil tambien para siempre a fieras y aves

E 24 conforme a la presente orden lit «conforme a esto sin piedad a hierro y fuego» lit a lanza y fuego con ira

El verso empalma con el anterior «destruccion para nuestros enemigos» En la *ciudad o region* estan incluidos sus habitantes, ya que son ellos los que se supone que no actuan *conforme a la presente orden* La descripcion que se hace de la ciudad o region devastada *a hierro y fuego* no es una exageracion Los habitantes son pasados a cuchillo y las ciudades arrasadas por el fuego Desaparecen del paisaje las personas y el suelo se hace intransitable hasta para los animales salvajes (cf Jer 9,9-10, 12,4(LXX), 32,43, 51,62, Ez 25,13, 32,12-13) Por desgracia esta practica ha sido normal en la confrontacion historica de los pueblos de todos los tiempos, y en especial del nuestro

[6] Asi opina H Bardtke *Zusatze* 23 24
[7] L Alonso Schokel deshace el equivoco al traducir E 22 Por tanto vosotros judios celebrad y otros muchos lo mismo C A Moore aprueba la omision del v 22 en Texto A y Josefo a fin de evitar que se pueda pensar que la fiesta de los Purim tiene un origen persa (cf *The Additions* 237)

CAPÍTULO IX

Al llegar a este punto del libro de Ester, tenemos la sensacion de que hemos alcanzado la meta Desde Est 3,7 el dia trece del mes de Adar ha sido como una fecha magica, un punto de cita al que se ha subordinado toda la accion trepidante del libro Entretanto han sucedido muchas e importantes cosas Parece que la corriente de la historia con relacion a los judios ha cambiado su curso Lo que se presumia como una hecatombe del pueblo judio se ha convertido en un dia de victoria sobre los enemigos[1] La accion propiamente dicha se desacelera y se reduce a solo tres dias, del trece al quince de Adar (cf 9,17-19) El resto del capitulo no añade nada a la accion desarrollada en Ester, sino que se convierte en prescripciones y leyes para el futuro, si se recuerda la historia relatada de Ester es para fundamentar lo que se pretende legar a las generaciones futuras la fiesta de los Purim Esto explicaria suficientemente el cambio de estilo que se observa en Est 9 y que tantos autores han constatado[2]

Est 9 representa, pues, el punto de llegada y de reposo de una carrera la accion desarrollada en los capitulos precedentes, en especial como la presenta el texto hebreo Una vez eliminado el gran perturbador, Aman, el enemigo de los judios, quedan solo tres personajes principales que actuan, cada uno, segun el papel asignado Mardoqueo es el personaje que preve y conduce la accion desde un segundo puesto en la sombra, Ester ocupa el primer plano con su gracil presencia activa y su facil palabra, y por ultimo el rey, que se parece mas a una marioneta en manos de Ester que a un gobernante responsable

El capitulo 9 de Ester claramente puede dividirse en dos grandes partes principales 1ª Victoria de los judios sobre sus enemigos (9,1-19), 2ª La fiesta de los Purim (9,20 32) La primera parte es como la base o el fundamento historico de la segunda, su estilo es narrativo Est 9,20-32, o segunda parte, contiene el ordenamiento juridico de la fiesta de los Purim con las dos cartas decreto de Mardoqueo (9,20-28) y de Ester (9,29-32) Otras subdivisiones se veran en el comentario[3]

1 *Victoria de los judios sobre sus enemigos 9,1-19*

El hombre desea vivir en paz y libertad, por eso sueña cuando carece de ellas y las canta cuando las ha conseguido No es una excepcion el

Cf I Hofmann *Herodot* 300 Segun D J A Clines los judios celebran en Est 9 la victoria para el futuro (*The Esther* 162)
Cf E Wurthwein *Esther* 193 D J A Clines *The Esther* 39
Cf L B Paton *The Book* 282 303 H Bardtke *Das Buch* 377 397 E Wurthwein *Esther* 193 196 C A Moore *Esther* (1971) 97 G Gerleman *Esther* 130 136 W Dommershausen *Ester* 44 46

pueblo judío y la sagrada Escritura lo confirma. El libro de Ester relata ficticiamente el proceso que más de una vez se ha repetido en su borrascosa historia y que siempre ha estado vivo en la imaginación de los perseguidos: el cambio de suerte, la victoria de las víctimas sobre sus enemigos.

El día trece del mes de Adar había sido escogido por Amán para hacer desaparecer de la faz de la tierra a los odiados judíos (cf. 3,7). Los judíos, por medio de sus dos grandes representantes y bienhechores: Ester y Mardoqueo, han conseguido que se haga realidad el sueño: cambiar el luto en fiesta, el llanto en alegría. Ésta es la base, presuntamente histórica, que el autor requiere para justificar la segunda parte del capítulo 9 o fiesta de los Purim (9,20-32), es decir, el triunfo, la venganza o el desquite de los judíos sobre sus enemigos[4].

La perícopa 9,1-19 la subdividimos en dos secciones. En la primera, de carácter más general, se resume la acción de los judíos en todo el Imperio (9,1-10); la segunda responde a una iniciativa de Ester y se desarrolla en Susa con una finalidad muy determinada (9,11-19).

1.1. Los judíos dominan la situación en todo el Imperio (9,1-10)

Es evidente que la intención del autor es justificar la acción de los judíos en todo el Imperio. Se suceden matanzas, asesinatos y escarnio de cadáveres. El relato parece una crónica abreviada de una acción bélica en un estado general de abierta guerra civil. Pero no todo es claro en este parte de guerra.

9,1 El día trece del duodécimo mes, el mes de Adar, cuando debía ejecutarse el decreto del rey, el día en que los enemigos de los judíos esperaban apoderarse de ellos, se volvieron las tornas, pues fueron los judíos quienes se apoderaron de sus enemigos.

2 Los judíos se concentraron en sus ciudades, en todas las provincias del rey Asuero, para atacar a los que buscaban su mal. Pero nadie les pudo resistir, porque el pánico cayó sobre todos ellos.
3 Los jefes de las provincias, los sátrapas, gobernadores y funcionarios reales apoyaron a los judíos por miedo a Mardoqueo,
4 porque Mardoqueo tenía un alto cargo en Palacio y su fama se extendía por todas las provincias; Mardoqueo iba aumentando su poder.

5 Los judíos pasaron a cuchillo a todos sus enemigos, matándolos y exterminándolos; hicieron de ellos lo que quisieron.

[4] Cf. C.A. Moore, *Esther* (1971), 97; H. Bardtke, *Das Buch*, 377.383; G. Gerleman, *Esther*, 130; E.Würthwein, *Esther*, 193-195; W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 111ss; *Ester*, 44.

6 En la acrópolis de Susa los judíos exterminaron a quinientos hombres,
7 y también a Parsandatá, Dalfón, Aspatá,
8 Poratá, Adalía, Aridatá,
9 Parmastá, Arisay, Ariday y Vaizatá,
10 los diez hijos de Amán, hijo de Hamdatá, enemigo de los judíos; los mataron, pero no cogieron botín.

1 «el decreto del rey»: lit. «el mandato real y su decreto». «de sus enemigos»: lit. «de los que los odiaban».

2 «para atacar a los que»: lit. «para echar mano sobre los que». «les pudo resistir»: lit. «se mantuvo en pie ante ellos». «porque el pánico cayó sobre todos ellos»: lit. «porque su pánico cayó sobre todos los pueblos».

3 «los jefes»: lit. «y todos los príncipes». «funcionarios reales»: lit. «los que hacían las tareas que eran para el rey». «por miedo a Mardoqueo»: lit. «porque el miedo de Mardoqueo cayó sobre ellos».

4 «tenía un alto cargo»: lit. «(era) grande». «en Palacio»: lit. «en la casa del rey». «Mardoqueo iba aumentando su poder»: lit. «porque Mardoqueo se iba engrandeciendo».

5 «pasaron a cuchillo a todos sus enemigos, matándolos y exterminándolos»: lit. «hirieron a todos sus enemigos con golpe de espada, matanza y exterminio». «lo que quisieron»: lit. «a su albedrío».

6 «exterminaron»: lit. «mataron exterminando».

10 «pero no cogieron botín»: lit. «al botín no alargaron su mano».

9,1-10. La unidad de la sección, que se distingue claramente de la siguiente, se deduce de la unidad de tiempo (un solo día, el trece del mes de Adar) y de estilo (sólo narrativo).

1. Como ya hemos apuntado, con 9,1 llegamos al final anunciado del relato. El autor resume en este verso «la tesis del libro», si es que se nos permite hablar de tesis. La proposición de que es necesario eliminar al pueblo judío para bien del Imperio medo-persa es la tesis defendida ante el rey por Amán, el enemigo de los judíos (cf. 3,8-9). Conseguido por Amán el ansiado decreto del rey, se determina que el trece del mes de Adar sea el día señalado[5] para llevar a cabo el exterminio de los judíos (cf. 3,12-13). Así, pues, *los enemigos de los judíos*, esparcidos por el ancho Imperio, *esperaban apoderarse de ellos* para eliminarlos por completo. Pero en el intermedio todo había cambiado en el gobierno del reino. Caído en desgracia Amán, fue ejecutado en la misma horca que preparaba para su enemigo Mardoqueo, el judío (cf. 7,10). El puesto de visir o primer ministro, vacante por la muerte de Amán, lo ocupó Mardoqueo (cf. 8,2). Al decre-

[5] Las suertes así lo habían concretado (cf. 3,7).

to real, que ordenaba el exterminio de los judíos (cf. 8,12-13), siguió otro del mismo valor (cf. 8,11-12). Realmente *se volvieron las tornas*[6]. El día trece del mes de Adar ya no fue un día aciago para los judíos sino para sus enemigos, aquellos que habían sido inoculados con el veneno del odio a los judíos[7].

2-4. Según estos tres versos los judíos ponen en práctica lo que el decreto real de 8,11 les permitía. En primer lugar «el derecho a reunirse» en las ciudades de todas las provincias del reino. Así reunidos, los judíos dispersos podrían ejercer mejor su «derecho a defenderse», atacando a *los que buscaban su mal.* Este *atacar* no pasaría del derecho a la propia defensa, si se dirigía contra aquellos que *buscaban su mal* con hechos constatables. De todas formas, si nos adelantamos a lo que se dice a partir de 9,5, los judíos traspasarán los límites permitidos en la autodefensa.

Pero nadie les pudo resistir: el autor introduce en este resumen un elemento nuevo, el del temor paralizante de los enemigos. *El pánico* que cae sobre ellos no es de origen desconocido, y menos sobrenatural; se explica como consecuencia lógica del régimen autoritario y policial, imperante en las monarquías orientales (cf. Ecl 10,20). En la cúspide está el rey; debajo su gran visir; después las autoridades intermedias: sátrapas, gobernadores, etc.; abajo el pueblo, sobre el que gravitaba el enorme peso de los gobernantes con sus caprichos y arbitrariedades.

El régimen de terror alcanza también en su medida a los jefes intermedios, como afirma el v. 3. Bajo él actúan los jefes y gobernadores de provincia, los sátrapas, y todos los funcionarios de la corte, siempre al servicio del que por turno ejerce realmente el poder (ahora es Mardoqueo). El *alto cargo* de Mardoqueo *en Palacio* es el de visir o primer ministro del rey, el segundo después de él (cf. 8,2). Es lógico que *su fama* se extendiera *por todas las provincias,* y que cada día aumentara su poder[8].

5-10. Según 8,11 el rey también concedió a los judíos «el derecho... a destruir, matar y exterminar a cualquier gente armada... que los atacara, incluso a niños y mujeres». Este derecho lo ejercieron los judíos y ¡de qué manera!: *pasaron a cuchillo a todos sus enemigos,* sin esperar a que los atacaran. De la legítima defensa pasaron al ataque, convirtiendo sus ciudades y pueblos en lugares de matanza y exterminio a golpe de espada, haciendo *de ellos lo que quisieron.* La redacción y el contenido de 9,5 es tan horrible y espeluznante que requiere de nuestra parte buscar una explicación, si es que la hay, que nos haga comprender el punto de vista real del autor que es capaz de relatarnos tan crudamente el desquite y venganza de los judíos.

Si aceptáramos el relato de Ester, especialmente 9,5, como una crónica real histórica, aunque abreviada, preferiríamos como Martín Lutero que no existiera[9]; también tendrían razón los autores que rechazan de plano el relato de Ester por inmoral[10]. Pero el libro de Ester no es una crónica de sucesos acontecidos en un tiempo más o menos determinado: el período aqueménida, y en un lugar conocido: el amplio reino medo-persa y, más en concreto, en Susa, ciudad elamita. Los datos que nos ofrece el mismo libro de Ester no invitan a pensar que el pueblo persa fuera antijudío: se apenan por el decreto de exterminio (cf. 3,15), se alegran por el triunfo de Mardoqueo (cf. 8,15), se convierten al judaísmo (cf. 8,17). En realidad se trata de un relato de ficción[11], en el que se describen situaciones similares a las que ha pasado el pueblo judío a lo largo de su historia, y al que se aplica el género literario de la ironía, reforzado por las hipérboles evidentes[12].

Quinientos diez fueron los caídos a manos de los judíos sólo *en la acrópolis de Susa*[13]. Otros trescientos hombres serán asesinados en la ciudad de Susa según 9,15. Muchos muertos, demasiados, en la ciudad del rey, sin que él ponga reparo alguno ni las víctimas ofrezcan resistencia; lo que confirma el carácter ficticio del relato. El autor nombra uno a uno a los diez hijos de Amán, como a los más ilustres de los muertos[14]. Con el nú-

[6] W Dommershausen hace notar que la «palabra clave del verso y el tema de los versos siguientes es *hafak* cambiar» (*Die Estherrolle,* 112) Entre el nuevo decreto, inspirado por Mardoqueo (el día 23 del mes tercero o Sivan, según Est 8,9), y el día de su cumplimiento (el trece del duodecimo mes Adar, segun 9,1) pasaron ocho meses y veinte dias El cálculo es de H Bardtke en *Das Buch,* 378

[7] Los autores descubren en estos *enemigos de los judios* (lit «los que los odiaban») semejanzas con hechos historicos posteriores, algunos muy cercanos a nosotros el antisemitismo como fruto de la propaganda política (cf B W Anderson, *The Book,* 867)

[8] Est 9,4(hebreo) subraya ostensiblemente esta grandeza y poder de Mardoqueo el verso comienza y termina con la misma palabra *gadôl* «grande» El verso parece un adelanto de Est 10,2-3 (cf W Dommershausen, *Die Estherrolle,* 113-114) y tiene cierto parecido con Ex 11,3

[9] Cf W A *Tischreden* 3,3381b pág 302 El texto griego LXX omite el verso 5, tal vez porque le parece demasiado fuerte e innecesario (cf C A Moore, *Esther* [1977], 241)

[10] Cf R H Pfeiffer, *Introduction,* 747

[11] W J Fuerst escribe «Los lectores, cuya sensibilidad ética se siente ofendida por los asesinatos, deben recordar el carácter ficticio del libro no se trata de un relato de tales matanzas, y es muy improbable que alguna vez tuvieran lugar» (*Esther,* 82) Ver lo que hemos dicho en el capítulo IV de la Introducción general *Estilo y genero literario de Ester,* también G Gerleman, *Esther,* 38, W W Hallo, *The First Purim,* 25a

[12] A propósito de los numeros en Ester St Goldman afirma «Tales numeros son historicamente increíbles pero irónicamente creíbles, porque la estrategia de la exageración aumenta el absurdo y la incrongruencia del cuento el mismisimo corazon de la ironia» (St Goldman, *Narrative,* 21) Los datos sobre la venganza y los muertos no se pueden tomar al pie de la letra e históricamente, sino metodológicamente como ironía, en su sueño de venganza «los impotentes judíos llegan a ser los omnipotentes judíos» (St Goldman, *Narrative,* 22, ver también págs 24-27)

[13] En el baile de los numeros el Texto griego A da setecientos diez muertos

[14] Una curiosa tradición de los copistas se ha mantenido hasta nuestros días Est 9,7-9 está escrito en dos columnas una con la preposicion de acusativo *w'ēt* y la otra con los nombres propios de cada uno Parece que así se quiere recordar la horca en la que fueron ejecutados Ver tambien la misma forma en Jos 12,9-24 Sobre el origen iranio de los nombres de los hijos

mero diez, que significa perfección, totalidad, se indica la aniquilacion total de la estirpe y familia de Amán [1]

El verso 10 termina con la anotación *Pero no cogieron botín,* que se repite en vv 15 y 16, a pesar de que el decreto del rey concedía a los judíos «el derecho de saquear sus bienes» (8,11) Los intérpretes están de acuerdo en afirmar que lo que de veras interesa al autor es subrayar que el pueblo judío estaba libre de sus enemigos y no que se había enriquecido con sus bienes [16]

1 2 *Por que se celebra la fiesta de los Purim los dias 14 y 15 del mes de Adar (9,11 19)*

En la sección anterior se ha dado cuenta de lo sucedido en el Imperio el día trece del mes de Adar, «el primer desquite» de los judíos [17], si es que no se le quiere llamar «primer día de venganza» de los judíos La segunda sección (9,11-19) es claramente etiológica. El autor intenta justificar la costumbre ya imperante de celebrar la fiesta de los Purim en dos fechas diferentes en las aldeas el día catorce del mes de Adar, en la capital Susa al día siguiente o quince del mismo mes [18]

9,11 Aquel mismo día comunicaron al rey el número de víctimas en la acrópolis de Susa,
12 Entonces dijo el rey a la reina Ester – En la acrópolis de Susa los judíos han exterminado a quinientos hombres y a los diez hijos de Amán. ¿Qué habrán hecho en las demás provincias del Imperio? ¿Cuál es tu demanda y se te dará y cuál es todavía tu petición y se cumplirá?
13 Respondió Ester Si le parece bien al rey, que se permita todavía mañana a los judíos que hay en Susa actuar como hoy, y que cuelguen en la horca a los diez hijos de Amán
14 El rey ordenó que se hiciese así se promulgó el decreto en Susa y colgaron a los diez hijos de Amán

de Aman y su probable significado religioso o profano cf R Mayer, *Iranischer,* 132-135, R Lemosin Martal, *El libro,* 107 119 142 149 165 173 La tradicion de los nombres en los textos griegos A y LXX es muy irregular y defectuosa

[1] Cf W Dommershausen *Die Estherrolle,* 115

W McKane relaciona Est 9 con 1 Sam 15 en *A Note;* ver tambien J D Levenson, *The Scroll,* 449 450, W Dommershausen, *Ester,* 45a La version griega se aparta del TH «y se entregaron al saqueo» (LXX), el texto A anade «de todas sus cosas» Sin embargo, en vv 15 y 16 LXX sigue la lectura de TH, el texto A la omite

[17] Asi lo llama H Bardtke en *Das Buch,* 377

[18] Los autores estan de acuerdo en esta interpretacion, cf L B Paton, *The Book,* 286-292, M Haller, *Das Buch,* 135, H Ringgren, *Das Buch,* 401, H Bardtke, *Das Buch,* 383, E Wurthwein, *Esther* 194-195, W Dommershausen, *Ester,* 44

15 Los judíos de Susa se reunieron también el día 14 del mes de Adar y mataron otros trescientos hombres, pero no cogieron botín

16 Los demas judios de las provincias del Imperio se reunieron para defenderse, descansar de sus enemigos y matar a setenta y cinco mil adversarios, pero no cogieron botín
17 Eso fue el día trece del mes de Adar y descansaron el catorce del mismo, declarándolo día festivo
18 Pero los judíos de Susa se reunieron los dias trece y catorce, y el dia quince descansaron, declarándolo día festivo
19 Por eso los judíos del campo, los que viven en las aldeas, celebran como gran día festivo el catorce del mes de Adar, y se hacen regalos los unos a los otros

11 «comunicaron al rey» lit «llego a presencia del rey»

12 «han exterminado» lit «han matado aniquilando» «del Imperio» lit «del rey»

13 «como hoy» lit «conforme a la orden de hoy» «en la horca» lit «en el madero»

14 «el rey» lit «y el rey» «se promulgo» lit «y se dio»

15 «de Susa» lit «que hay en Susa» «otros trescientos hombres» lit «en Susa trescientos hombres» «pero no cogieron botin» lit «pero al botin no alargaron su mano »

16 «Los demas judios» lit «Y el resto de los judios» «Del Imperio» lit «Que habia en las provincias del rey» «descansar » lit «y descanso» «adversarios» lit «de los que los odiaban» «pero no cogieron botin» lit «pero al botin no alargaron su mano»

17 «y descansaron» lit «y (hubo) descanso» «declarandolo dia festivo» lit «y lo hicieron dia de banquete y alegria»

18 «de Susa» lit «que habia en Susa» «descansaron» lit «y (hubo) descanso]» «declarandolo dia festivo» lit «y lo hicieron dia de banquete y alegria»

19 «celebran como gran dia festivo» lit «hacen alegria y banquete y dia bueno»

9,11-19 La sección puede subdividirse en dos párrafos, a saber, 9,11-15: diálogo entre el rey y Ester, en el que la reina pide al rey que se mantenga un día más el estado de guerra en la ciudad de Susa, será el segundo día de desquite de los judíos, en 9,16-19 no se añade nada nuevo se hace un resumen de lo sucedido en todo el reino los días trece y catorce del mes de Adar, con lo que se justifica el desdoblamiento de la fiesta de los Purim

11-15 Segundo día de desquite de los judíos en Susa capital *Aquel mismo dia,* es decir, «el día trece del duodécimo mes, el mes de Adar» (9,1) El palacio real ocupaba la parte principal de la *acrópolis de Susa* (cf A,2 y 1,2), por lo que el rey podía estar informado casi al instante de lo que sucedía tanto *en la acropolis,* como en la misma ciudad de *Susa.*

El número de víctimas de ciudadanos persas, no judíos, lo especifica el rey, que se dirige a la reina Ester, en v. 12. El texto hebreo se refiere explícitamente a *la acrópolis* en contraposición a «la ciudad de Susa»[19]. Las víctimas han sido *quinientos hombres y los diez hijos de Amán* (cf. también 9,6-10). El rey pondera el gran número de víctimas, como si no le importara la muerte de sus súbditos. Han sido quinientos diez los que han muerto a manos de los judíos *sólo en la acrópolis de Susa.* Si esto ha sucedido junto a la residencia oficial del rey, ¿qué no habrán sido capaz de hacer *en las demás provincias del Imperio?* Los judíos han tenido carta blanca para eliminar a todos los que han considerado enemigos reales o potenciales, han hecho lo que les ha parecido (cf. 9,5) con ayuda y anuencia de las autoridades imperiales (cf. 9,3). Algo muy llamativo en este relato es que no se haga mención ni de una sola víctima entre los judíos. El relato no es, pues, una crónica, ya que «es imposible que de parte de los judíos no hubiera víctimas. Los enemigos de los judíos no se iban a dejar matar sin resistencia»[20]. Pero hablar de víctimas judías no tiene sentido en este contexto en el que se busca un fundamento para el segundo día festivo entre los judíos, el quince de Adar.

El autor desvela su intención al introducir una segunda pregunta, repetición literal de un motivo literario en el libro de Ester: *¿Cuál es tu demanda y se te dará y cuál es todavía tu petición y se cumplirá?* (cf. 7,2). La respuesta de Ester en v. 13 merece atención especial por nuestra parte. Formalmente se encuadra entre las fórmulas protocolarias de Palacio (cf. 1,19; 5,4.8); pero su contenido ha escandalizado a gran número de comentaristas, al parecer no sin cierta razón. Dos cosas le pide Ester al rey: prorrogar el decreto del rey en favor de los judíos de 8,11-12 un día más (el catorce de Adar) sólo para Susa, y exponer en la horca a los diez hijos de Amán, muertos el mismo día trece (cf. v. 10). En representación de los autores escandalizados aducimos las palabras de L.B. Paton: «Para esta horrible petición no se puede encontrar justificación alguna. Una segunda masacre de ningún modo era un acto de propia defensa, puesto que la fuerza de los enemigos de los judíos ya había sido destrozada por los sucesos del día trece de Adar»[21]. La respuesta a estas gravísimas acusaciones contra la moralidad de Ester ya las hemos apuntado anteriormente. Si se tratara de unos hechos acontecidos realmente, de los que este pasaje de Ester diera cuenta fidedigna, la defensa sería imposible; pero una vez más repetimos que no tratamos de hechos, sino de recursos literarios. El mismo L.B. Paton admite, a propósito de 9,15, que «la historia surge aquí de la costumbre, no la costumbre de la historia»[22]. Al autor le preocupa que la fiesta de los Purim tenga dos fechas de celebración y busca una justificación plausible de esta aparente contradicción[23]. Otros no descubren escándalo alguno, sino la intención determinada del autor de subrayar «el cambio de situaciones en favor de los oprimidos»[24], para lo cual no se desdeñan los recursos literarios bien conocidos, como la exageración y la ironía[25].

[19] Esta distinción no la hace el texto griego LXX que habla sólo de Susa ciudad
[20] H Bardtke, *Das Buch*, 386
[21] *The Book*, 287
[22] *The Book*, 288, cf también C A Moore, *Esther* (1971), 91

En cuanto a la segunda petición de Ester de exponer *en la horca a los diez hijos de Amán*, ajusticiados (9,10.12), la interpretación más verosímil ve en ello la aplicación de una costumbre ancestral por la que se degradaba al máximo una estirpe, una familia por la culpa del jefe o cabeza de la misma, ya ajusticiado (cf. Jos 8,29; 1 Sam 31,10).

El rey concede a Ester las dos peticiones que le ha hecho y ordena su ejecución inmediata. El nuevo decreto del rey se limita a la ciudad de Susa, donde se hace público y se cumple fielmente. Los judíos de Susa *colgaron* los cadáveres de *los diez hijos de Amán* (v. 14) para escarnio de su memoria y escarmiento de los enemigos de los judíos que aún estaban vivos. Según el texto hebreo el día trece de Adar los judíos de las provincias «se apoderaron de sus enemigos» (9,1) y atacaron «a los que buscaban su mal» (9,2); los de la acrópolis de Susa exterminaron «a quinientos hombres y a lo diez hijos de Amán» (9,12). Por el nuevo decreto del rey esto mismo hicieron los judíos en la ciudad de Susa *el día catorce de Adar*, matando a *otros trescientos hombres.* Así que los muertos del día trece en la acrópolis de Susa fueron quinientos diez y los del día catorce en Susa, ciudad, otros trescientos: en total ochocientos diez.

Pero no cogieron botín: el texto hebreo mantiene el mismo criterio de v. 10, por eso los judíos no se entregan al pillaje[26].

16-19. Con la sección anterior se da por terminada la narración de Ester propiamente dicha. Los vv. 16-19 son un resumen final de lo sucedido en el Imperio a fin de iluminar el aspecto legal de la fiesta de los Purim. El asunto lo considera el autor de gran importancia, pues de él depende la legitimidad de la fiesta. Por esto se repiten tantas veces las fechas en tan breve espacio: dos veces se menciona el día trece del mes de Adar (vv. 17 y 18), tres veces el catorce (vv. 17.18 y 19) y una vez el quince (v. 18)[27].

El día trece del mes de Adar fue un día de gran actividad entre los judíos de *las provincias.* Estos mismos judíos se llamarán en v. 19 *los judíos del campo* y *los que viven en las aldeas.* Estos judíos *se reunieron*, se concentraron (cf. 9,2) los que estaban dispersos por las aldeas y los campos (cf. v. 19),

[23] Cf B W Anderson, *The Book*, 869, W Dommershausen, *Die Estherrolle*, 119, *Ester*, 45b
[24] A Barucq, *Esther*, 84, cf , además, D Harvey, *Esther, Book of*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nueva York [2]1962), pág 151
[25] Cf St Goldman, *Narrative*, 24-25
[26] La versión griega LXX en v 15 concuerda con TM, no así en v 10
[27] El problema de las fechas ha preocupado al autor desde el comienzo del capítulo 9, y aun seguirá preocupandolo hasta el final en los decretos de Mardoqueo y de Ester Jurídicamente es definitivo

para *defenderse* mejor y *descansar de sus enemigos*, «los que buscaban su mal» (v. 2). La respuesta de los judíos había sido contundente: mataron a *setenta y cinco mil* «de los que los odiaban» [28].

Pero no cogieron botín: esta idea es fija en el autor (cf. 9,10 y 15). El significado se deduce fácilmente; como escribe W. Dommershausen: «La renuncia al botín, al que se alude por tres veces (vv. 10.15.16), pretende subrayar que a los judíos les importa la salvación de la vida y la seguridad de la supervivencia como pueblo, no el enriquecimiento» [29].

El día catorce descansaron. En la mente del autor este descanso festivo del día catorce de Adar es el fundamento «histórico» de la fiesta de los Purim [30], tal y como en su tiempo se conocía.

9,18 está dedicado exclusivamente a la ciudad de Susa, incluida la acrópolis. En ella los judíos se desquitaron de sus enemigos el día trece, como todos los del Imperio, y el catorce por petición expresa de Ester (cf. vv. 13-15). Por esto los judíos de Susa no celebran fiesta el día catorce, sino el quince.

Termina esta sección con el v. 19, que tiene toda la apariencia del final de un relato etiológico: *Por eso los judíos...* Así se confirma solemnemente lo que desde el principio hemos defendido: el relato pretende suministrar el fundamento «histórico» de una fiesta ya consagrada entre los judíos de la diáspora. El autor se hace pasar por un judío de la ciudad, pues en v. 19 justifica la fecha del catorce de Adar para la festividad de los Purim entre *los judíos del campo, los que viven en las aldeas*, y nada dice del día quince, fiesta para los judíos de la ciudad, como cosa bien conocida [31].

En la fiesta de los Purim los judíos *se hacen regalos los unos a los otros* hasta el día de hoy. Si los regalos se hacen a los necesitados, aunque no se diga expresamente, en realidad se está cumpliendo lo ordenado en la Ley (cf. Dt 16,11 y 26,11), y se sigue el consejo de Esdras en la celebración de una fiesta: «Hoy es un día consagrado al Señor, vuestro Dios. No estéis tristes ni lloréis. Después añadió: Id a casa, comed buenas tajadas, bebed vinos generosos y enviad porciones a los que no tienen nada, porque hoy es día consagrado a nuestro Dios» (Neh 8,9-10).

2. *La fiesta de los Purim: 9,20-32*

A nadie se le oculta que en esta última perícopa del libro de Ester predomina el carácter jurídico; por esto hasta se la ha titulado como la Torá

[28] La cifra tiene un valor simbólico en este relato puramente literario, no cronístico (cf. A. Barucq, *Esther*, 125): 75,000 = 3 x 25 x 10,000. El traductor griego de LXX sólo pone quince mil; el texto A, sin embargo, sube a setenta mil cien (cf. B.W. Anderson, *The Book*, 869).

[29] *Ester*, 45b-46a.

[30] Cf. L. Soubigou, *Esther*, 664b).

[31] Cf. W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 122.

de los Purim [32]. Entre las fiestas que Israel celebra y están reguladas por sus sagradas Escrituras no se encuentra la de los Purim. Sin embargo, la fiesta de los Purim tiene mucho parecido con la fiesta fundamental judía, la de la Pascua, ya que en ella se conmemora la liberación del pueblo judío de una amenaza de muerte segura. El autor de Est 9,20ss se encargará de presentar a Mardoqueo como a otro Moisés. El lector deducirá que Mardoqueo es el instrumento del que, sin duda, el Señor se ha servido para salvar a su pueblo [33]. En cuanto a los pasos que se han dado para que Purim llegue a ser efectivamente fiesta de los judíos, a pesar de que no esté sancionada por el Pentateuco, están marcados en esta última parte del libro: 1) Autoridad indiscutible de Mardoqueo en su carta-decreto (9,20-22); 2) Aceptación por parte de los judíos y para siempre (9,23.27-28) y 3) Confirmación por la carta de Ester (y Mardoqueo) (9,29-32) [34].

Est 9,20-32 es la conclusión del libro de Ester, probablemente anterior e independiente en cuanto al contenido –una fiesta pagana– a la composición del libro de Ester en su totalidad. El autor de Est 1-8 tiene en cuenta esta fiesta de los Purim y adapta su relato al de la fiesta. Así solucionamos el problema de su unidad: un autor y varias fuentes [35].

La división de Est 9,20-32 en dos partes es muy común: 1) Carta-decreto de Mardoqueo y aceptación de los judíos (9,20-28) y 2) Carta-decreto de Ester (9,29-32).

2.1. *Carta-decreto de Mardoqueo y aceptación de los judíos (9,20-28)*

Con razón se han llamado estos versos «la Torá» de Mardoqueo sobre la fiesta de los Purim. Las prescripciones las da Mardoqueo en la carta, dirigida a *todos* los judíos de *todas* las provincias. Él también fija los días: el catorce y quince del mes Adar, y la periodicidad: anualmente (vv. 20-22). La aceptación de los judíos se repite en vv. 23 y 27. Y el autor confirma que así se hará, entre otros motivos porque tradicionalmente ya se hacía (v. 23).

9,20 Mardoqueo puso todo esto por escrito, y mandó cartas a todos los judíos de todas las provincias del rey Asuero, próximos y lejanos,

[32] Cf. M. Haller, *Das Buch*, 135-136; E Würthwein, *Esther*, 195.

[33] Cf.W. Dommershausen, *Ester*, 46. L.B. Paton habla de *Institución de la fiesta de los Purim* (*The Book*, 292) y S. Talmon de *fiesta nacional* (*Wisdom*, 420).

[34] Cf. C.A. Moore, *Esther* (1971), 97.

[35] Ver el capítulo 2 de la Introducción sobre *La unidad literaria de Ester*. El esfuerzo de adaptación se advierte especialmente en 9,1-19. Cf. L.B. Paton, *The Book*, 292; A. Barucq, *Esther*, 128; H. Bardtke, *Das Buch*, 243-244; W. Dommershausen, *Die Estherrolle* , 133; W.J. Fuerst. *Esther*, 86; A. Meinhold, *Die Gattung (II)*, 87; D.J.A. Clines, *The Esther*, 50; K. Jaroš, *Esther*, 85-88.

21 encargándoles celebrar anualmente los días catorce y quince del
mes de Adar,
22 por ser los días en los cuales los judíos quedaron libres de sus
enemigos y el mes en que se les cambió la tristeza en alegría y el
luto en fiesta. Que los declararan días festivos, que se hicieran regalos los unos a los otros y dieran donativos a los pobres.

23 Y aceptaron los judíos lo que les prescribió Mardoqueo, que ya
habían empezado a hacerlo.

24 Pues Amán, hijo de Hamdatá, el agagita, enemigo de todos los
judíos, había proyectado destruir a los judíos; había echado el
pur, esto es, la suerte para aniquilarlos y destruirlos,
25 pero cuando Ester se presentó al rey, el rey ordenó: que se vuelva contra Amán el plan perverso que había tramado contra los
judíos; y colgaron en la horca a él y a sus hijos.
26a Por eso, esos días se llaman «purim», de la palabra «pur».

26b Según el texto de aquella carta, y lo que habían presenciado o
las noticias que les habían llegado,
27 los judíos determinaron aceptar sobre sí, sobre su descendencia
y sobre todos los prosélitos que no dejarían de celebrar anualmente esos dos días según aquel documento y en aquellas fechas.
28 Estos días serán recordados y celebrados de generación en generación en cada familia y provincia y ciudad; no desaparecerán
estos días de *Purim* de entre los judíos, ni su recuerdo perecerá
entre sus descendientes.

20 «todo esto»: lit. «estas palabras»; se refieren a lo que sigue, ya que «el demostrativo *'ēlleh* apunta la mayoría de las veces a lo siguiente» (W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, 123).

22 «por ser los días »: lit. «como días». «días festivos»: lit. «días de banquete y alegría». «dieran donativos»: lit. «donativos».

25 «Cuando Ester se presentó al rey» corresponde al hebreo *ūb'bo'āh*. El sufijo femenino lo referimos a Ester y no lo consideramos neutro, como hace W. Dommershausen, que traduce: «cuando esto llegó ante el rey» (*Die Estherrolle*, 126). «el rey ordenó»: lit. «dijo con un documento». «contra Amán»: lit. «contra su cabeza». «en la horca»: lit. «en el madero».

27 «determinaron aceptar»: lit. «establecieron y aceptaron». «según aquel documento y en aquellas fechas»: lit. «según sus prescripciones y su tiempo fijado».

28 «Estos días»: lit. «Y estos días». «entre sus descendientes»: lit. «en su descendencia».

9,20-28. En estos versos pasa a primer plano y se agiganta la figura de Mardoqueo; es como un nuevo Moisés que legisla para todo el pueblo judío y para siempre. Sin embargo, en ningún momento se dice que hable en nombre de Dios: es un legislador profano. Tal vez aparezca así por el carácter profano de la fiesta de los Purim.

20-22. El autor habla del contenido de la carta [36] que Mardoqueo envió *a todos los judíos* dispersos por el Imperio medo-persa, a *próximos y lejanos* [37]. En ella Mardoqueo ordena celebrar *anualmente* una fiesta durante *los días catorce y quince del mes de Adar.* Es, sin duda, la fiesta de los Purim, como expresamente se dice en 9,26a [38].

En v. 22a se dan las razones por las que estos dos días se declaran días de fiesta, y que nosotros ya conocemos por el relato de Ester. En ellos los judíos *descansaron de sus enemigos.* Ya en 9,16-18 el tema del «descanso» ha sido dominante, pues los judíos, al verse libres de sus enemigos, se dedican a la fiesta, al descanso [39]. El mes de Adar, el último del año, es también para los judíos el mes del cambio de la suerte. Amán había echado la suerte «por días y por meses» (3,7), y ésta señaló el día trece y el mes de Adar. Las circunstancias nuevas han causado los cambios para bien y felicidad del pueblo judío, que se manifiestan en la alegría y la fiesta en vez de la tristeza y el luto. Motivos más que suficientes para instituir y celebrar perpetuamente una fiesta. Es lo que hace Mardoqueo con esta carta-decreto.

Sobre los regalos y donativos a los pobres ya hemos dicho una palabra al comentar 9,19 [40].

23. La respuesta de la comunidad judía a la carta de Mardoqueo es de plena aquiescencia: *aceptaron los judíos lo que les prescribió Mardoqueo.* Lo que leemos en v. 23b: *que ya habían empezado a hacerlo,* probablemente se refiere a la práctica consignada en 9,17-19, independientemente del decreto de Mardoqueo. Pero esta práctica puede tener raíces más profundas, a saber, la tradición de una fiesta de origen pagano, celebrada por los judíos de la diáspora y aceptada por ellos, cambiando las motivaciones [41].

[36] Plural en hebreo (*s'pārîm*). una carta multiplicada según el número de las comunidades judías, esparcidas por todas las provincias del reino.

[37] Algunos creen que esta carta la ha enviado Mardoqueo en nombre del rey, como las cartas de que nos habla 8,8-10 En esta hipótesis la fiesta de los Purim habría sido impuesta por el rey (cf H E. del Medico, *Le cadre*, 258-259) El texto, sin embargo, no nos obliga a implicar al rey en esta cuestión estrictamente judía

[38] Lo que el texto no aclara es si estos dos días -catorce y quince de Adar- se han de celebrar en todas las provincias de la misma manera, o hay que interpretar el pasaje a la luz de 9,17-19, es decir, el día catorce en el campo y las aldeas y el quince en Susa capital Los autores suelen identificar esta fiesta de los Purim oriental con «el día de Mardoqueo» en Palestina, del que nos habla 2 Mac 15,36. Flavio Josefo la llamará ya fiesta de los Purim (cf. *Antiq.* XI,292 [XI,6,13]) Actualmente la fiesta de los Purim se celebra el catorce en Tel Aviv y el quince en Jerusalén.

[39] El descanso/fiesta es, pues, consecuencia de la victoria sobre los enemigos y signo de esa victoria H Bardtke lo expresa de otra manera al decir que «la fiesta de los Purim celebra no tanto la fiesta de la victoria, sino la fiesta de la consecuencia de la victoria, el descanso anhelado de los enemigos» (*Das Buch*, 392).

[40] W Dommershausen escribe a este propósito· «Acordarse de los pobres y regalarlos debía pertenecer como expresión de alegría a toda fiesta judía» (*Die Estherrolle*, 124)

[41] Ver lo que se ha expuesto en la introducción a este apartado 2

24-26a Estos versos resumen muy incompletamente parte de la trama del relato de Ester, son una cuña en el contexto el v 26b es la continuación natural y lógica del v 23[42] El v 24 nos traslada a 3,6-9, el v 25 a 7,3-10 Ester aparece como la verdadera salvadora del pueblo, precisamente en un contexto en que el protagonista es Mardoqueo[43] El que parezca que Aman y sus hijos fueron ejecutados al mismo tiempo se debe a que 9,24-26a son un resumen precipitado e incompleto[44]

El aspecto más novedoso de este fragmento está en el intento de explicacion etimológico del nombre que se le da a la fiesta «Por esto esos días se llaman "purim", de la palabra "pur"» (9,26a) Repetimos aqui, en parte, lo dicho al comentar 3,7 *Pur,* que significa la suerte, «no es palabra hebrea, sino préstamo extranjero, proviene del acádico *pūru*»[45]

26b-28 Continúan estos dos versos con lo empezado en v 23 con la aceptacion de la carta de Mardoqueo Los judíos están resueltos a poner en práctica con toda fidelidad lo que Mardoqueo les ha ordenado Se comprometen, además, en nombre de sus descendientes y de los prosélitos o paganos que abrazan el judaísmo[46] a celebrar anualmente la fiesta de los Purim El autor asegura con una solemnidad desacostumbrada que *los dias de Purim seran* siempre *recordados y celebrados* en el judaísmo posterior Señal evidente de que en su tiempo ya era una fiesta consolidada La historia posterior hasta nuestros días ha confirmado que el recuerdo de *estos dias de Purim* no ha perecido *entre sus descendientes*

2 2 *Carta-decreto de Ester (9,29-32)*

A la carta-decreto de Mardoqueo de 9,20-28 se añade en este apéndice al libro de Ester esta otra carta de la reina Ester La finalidad de esta carta es la ratificación solemne de la fiesta de los Purim, sea cual sea la solución que se le de a los problemas textuales de la breve pericopa

9,29 Escribió la reina Ester, hija de Abijail, en unión del judío Mardoqueo, urgiendo el cumplimiento de esta segunda carta sobre los Purim,

[42] El texto griego A omite los versos W Dommershausen llama a 9 24-26a ‹breve doblete de los cap 3-8» (*Die Estherrolle,* 125, cf C A Moore, *Esther* [1971], 94)

[43] Cf L Day, *Three Faces,* 167

[44] Aman fue ahorcado meses antes de que sus hijos fueran ejecutados y despues suspendidos (cf 7,10 y 9 7-10 13-15) Ver L Soubigou, *Esther,* 667a, W Dommershausen, *Die Estherr,* 126

[45] La terminacion *im* si es hebrea *Purim* es, pues, hebraizacion de la palabra extranjera *pur* (cf B W Anderson *The Book,* 871), y esta en plural porque se refiere a dos dias, el catorce y el quince de Adar Bibliografia del tema en nota 19 del comentario a 3,7, ver, ademas, C A Moore, *Esther* (1971), XXX XXXVII La version griega LXX traduce el hebreo *purîm* por Φρουραι, y el texto A por Φουραια que son, sin duda, intentos de transliteracion

[46] Esta es la primera vez que a los neoconversos al judaismo se les llama *proselitos* en el Antiguo Testamento (cf M Haller, *Das Buch,* 135, E Wurthwein, *Esther,* 195

30 y envió cartas a todos los judíos de las 127 provincias del reino de Asuero, con palabras de paz verdadera,
31 para ratificar la celebración de estos días de *Purim* en sus fechas, como ya lo había establecido el judío Mardoqueo y la reina Ester, tal y como ellos mismos se habian comprometido y sus descendientes, con clausulas sobre ayunos y lamentaciones

32 El decreto de Ester confirmó estas disposiciones sobre los dias de *Purim,* todo lo cual quedo consignado por escrito

29 «Escribio» lit «y escribio» «en union del» lit «y el» «urgiendo el cumplimiento de» lit «con todo poder para confirmar»

30 «y envio» *wayyislah,* masculino en lugar del femenino *wattislah* (cf v 29) «con palabras de paz verdadera» lit «palabras de paz y verdad»

31 «la celebracion de estos dias» lit «estos dias» «ya lo habia establecido» lit «habia establecido sobre ellas» «ellos mismos se habian comprometido» lit «como habian establecido sobre si mismos» «sus descendientes» lit «su descendencia» «con clausulas sobre» lit «palabras de» «lamentaciones» lit «sus lamentaciones»

32 «sobre los dias de *Purim*» lit «de los Purim» «todo lo cual quedo consignado por escrito» lit «y se escribio en el libro»

29-32. Estos cuatro versos han suscitado muchas controversias entre los intérpretes Generalmente se consideran secundarios con relación al texto hebreo[47]

29 Al final del libro se quiere asegurar de todos modos la legitimidad de la fiesta de los Purim Parece que aún no basta con la autoridad de Mardoqueo (9,20-28) Es necesario, por tanto, que se aduzca también el peso de la autoridad de Ester Pero algunas incoherencias en el texto nos confirman en la idea de su origen tardío y extraño *En union del judío Mardoqueo* Lo más probable es que estas palabras hayan sido añadidas al texto original, pues después de la intervención de Mardoqueo en los versos anteriores no se ve por qué tiene que aparecer otra vez en la carta de Ester[48] Acaso el último redactor de este apéndice creyó oportuno añadir el nombre de Mardoqueo para dar mayor fuerza y realce a *esta segunda carta* Si por la primera carta entendemos la de Mardoqueo (9,20-28), bien puede llamarse ésta de Ester la *segunda carta*[49]

[47] Cf S E Loewenstamm, *Esther,* S B Berg, *The Book,* 38

[48] L B Paton opina que no es coherente que Mardoqueo mismo confirme sus palabras, cree que la expresion es una glosa, derivada del v 31, o de la forma masculina del verbo «y envio› en v 30 (cf *The Book* 300-301) La opinion generalizada entre los autores es que la expresion «y el judio Mardoqueo› no es original (cf W Dommershausen, *Ester,* 47b, R Gordis, *Religion,* 376)

[49] Cf W Dommershausen, *Die Estherrolle,* 135, C A Moore, *Esther* (1971), 96 C C Torrey se mantiene fiel a su teoria sobre el origen arameo de Ester Para el la *segunda carta* seria la version al hebreo (cf *The Older,* 33)

30-31. Ester no puede ser menos que Mardoqueo; por ello envía sus cartas a los judíos de todo el reino, a los que desea la *paz verdadera*[50]. En este amplísimo ámbito se pretende implantar definitivamente la fiesta de los Purim. Mardoqueo[51] ya lo había determinado en su carta (cf. 9,20-28); ahora lo ratifica solemnemente la autoridad de la reina Ester.

La referencia a las *cláusulas sobre ayunos y lamentaciones* es una novedad en la carta de Ester[52]. En varias ocasiones se ha hecho mención en el libro de Ester de gestos y ritos penitenciales. Al enterarse Mardoqueo del edicto de Amán contra los judíos, «rasgó sus vestiduras, se vistió de saco y ceniza, y salió por medio de la ciudad gritando con gran clamor y amargura» (4,1). Así reaccionan también los judíos del Imperio a medida que conocen el decreto promovido por Amán: «En todas las provincias a donde llegaba el mandato real y su edicto, había gran duelo, ayuno, llanto y luto para los judíos; muchos se acostaron sobre saco y ceniza» (4,3). La misma reina Ester, convencida del peligro que corrían ella y toda su raza, ordenó un ayuno general a todo el pueblo judío de Susa, para que la acompañaran en el que ella iba a iniciar. Ester dijo a Mardoqueo: «Ve y reúne a todos los judíos que viven en Susa y ayunad por mí; no comáis ni bebáis durante tres días con sus noches. También yo y mis doncellas ayunaremos igualmente» (4,16).

Tal vez, en recuerdo de estos ayunos y lamentaciones, el autor creyó oportuno introducirlos antes de la celebración gozosa y alegre de las fiestas de los Purim[53]. Así se adecuaba esta "nueva" fiesta de los Purim a las tradicionales que, generalmente, iban precedidas por ritos penitenciales: ayunos, saco, ceniza, etc. El texto no dice en qué día del mes de Adar se habían de celebrar los ayunos y lamentaciones. Con el tiempo se fijarían, no sin dificultades, el día trece del mes de Adar[54].

32. El último verso del apéndice «es simplemente un compendio de lo que acaba de decirse en vv. 29-30»[55]. El decreto se atribuye únicamente a Ester, por lo que se demuestra de manera indirecta que la mención de Mardoqueo en 9,29 es una añadidura. El autor cierra la justificación jurí-

[50] Probablemente tiene razón R Gordis al entender "las palabras de paz y verdad" «como la fórmula inicial de saludo en la carta», según la costumbre del tiempo (cf *Studies*, 57)

[51] En Est 9,20-28 solo se habla de Mardoqueo como autor y promotor de las cartas, nada se dice de Ester Por esta razon se considera secundaria la expresión «y la reina Ester» en v 31, como lo es «y el judío Mardoqueo» en v 29

[52] Ya que ni las versiones griegas (LXX, texto A, Flavio Josefo) ni la VLat son testigos de estas palabras, se cree que han sido introducidas en TH después de tales traducciones (cf C A Moore, *Esther* [1977], 243) La Vg sí las ha conservado· «ieiunia atque clamores»

[53] Cf L E Browne, *Esther*, 385a, H Bardtke, *Das Buch*, 401

[54] Cf L B Paton, *The Book*, 301, L E Browne, *Esther*, 385a, C A Moore, *Esther* (1971), 97, W J Fuerst *Esther*, 88

[55] L B Paton, *The Book*, 302

dica de la fiesta de los Purim con la intervención de la reina Ester, la heroína del libro, por medio de la cual se ha obtenido la salvación del pueblo. El hecho debe recordarse por todas las generaciones, para lo cual queda *consignado por escrito*. El recuerdo se verifica con la celebración anual de la fiesta de los Purim.

CAPÍTULO X

El capítulo diez pone el punto final a todo el libro con unos versos que imitan los finales de las crónicas de los hechos reales en los relatos bíblicos; por esto lo consideramos un verdadero epílogo. Sobre su valor literario hay grandes discrepancias: desde que es un digno final, hasta el rechazo pleno[1].

Epílogo del libro de Ester: 10,1-3

El final del libro de Ester hebreo es un canto de alabanza a Mardoqueo, que, en opinión del autor, es el auténtico protagonista del libro a partir del capítulo segundo: él es el artífice de la salvación del pueblo judío, el prototipo del judío en un mundo adverso; su memoria estará siempre felizmente unida a la historia de su pueblo.

10,1 E impuso el rey Asuero un impuesto sobre la tierra y las islas del mar.

2 Todas las hazañas valerosas de Mardoqueo, y el informe detallado del engrandecimiento al que el rey le había elevado ¿no están escritos en el libro de las crónicas de los reyes de Media y Persia?

3 Porque Mardoqueo, el judío, fue el segundo después del rey Asuero, grande para los judíos, y querido por la multitud de sus hermanos, solícito del bien de su pueblo y promotor de la paz para toda su raza.

2 «Todas las hazañas valerosas de Mardoqueo». lit. «toda obra de su poderío y valor». «del engrandecimiento». lit. « del engrandecimiento de Mardoqueo».

3 «grande»· lit. «y grande». «promotor»: lit. «que hablaba de».

[1] D Daube lo califica de «digno epílogo a la narración» (*The Last*, 145), «final laureado» lo llama W Dommershausen (cf *Die Estherrolle*, 136), no le gusta, sin embargo, a D J A Clines este final (cf *The Esther*, 59)

10,1. No está nada claro lo que pretende el autor al hablar del rey Asuero en este tramo final del libro de Ester. Es probable que quiera cerrar el libro con una alusión al principio, a modo de inclusión. La acción comenzaba «en los días del rey Asuero...» (1,1), y termina con una acción autoritaria de Asuero *sobre la tierra y las islas del mar*, el mismo Asuero «que reinaba desde la India hasta Etiopía sobre 127 provincias» (1,1)[2]. Imponer impuestos es propio de reyes y señores poderosos[3]. Con la expresión: *la tierra y las islas del mar*, se expresa la dilatada amplitud del reino medo-persa, que se extendía desde la India hasta Etiopía y la parte oriental del Mediterráneo con sus islas. La expresión es bastante vaga. Históricamente el rey Jerjes I sólo llegó hasta Grecia, donde sufrió una gravísima derrota. El autor tiene presente únicamente lo positivo: el poder, la soberanía del gran rey medo-persa[4].

2. En este verso el autor imita deliberadamente el estilo de los libros de los Reyes y de la Crónicas. Al final de las reseñas de casi todos los reyes de Judá y de Israel, una vez muerto el rey, el escritor o cronista suele remitir a los Anales del reino de Judá y de Israel para conocer más a fondo las hazañas del rey[5]. Mardoqueo no era rey, pero el autor lo trata como si lo fuera. *Entre las hazañas valerosas de Mardoqueo* hay que contar las que se presupone que hizo siendo visir del reino, las que realizó antes al enfrentarse a Amán hasta derrocarlo, al aconsejar acertadamente a Ester para que llegara a ser reina y conseguir así del rey Asuero el decreto salvador. En las crónicas reales también se podría encontrar un informe detallado del encumbramiento de Mardoqueo por parte del rey. Este *libro de las crónicas de los reyes de Media y Persia* se conservaría en la Cancillería real. Difícilmente podrían tener acceso a estas fuentes los particulares. Pero el que hacía uso del género literario histórico, como nuestro autor, tenía que remitir a tales fuentes, para dar verosimilitud a sus relatos.

3. Las últimas palabras del libro en hebreo están exclusivamente dedicadas a Mardoqueo: son la apoteosis final. Mardoqueo es, ante todo, «el judío por excelencia»[6], elevado por el rey a la categoría de *segundo después*

[2] B W Anderson, *The Book*, 873

[3] Por el contexto es mejor traducir la palabra hebrea *mas* por *impuesto* que por «trabajos forzados», propios de siervos Difícilmente se entiende que el rey imponga a todos sus súbditos tales trabajos, es, sin embargo, comprensible que imponga impuestos

[4] Cf H Bardtke, *Das Buch*, 402, G. Gerleman, *Esther*, 144; Herodoto, *Historias*, III,96 sobre Darío

[5] Cf.1 Re 14,19, 15,31, 16,5 14 20 27, 22,39 46, 2 Re 12,20, 13,8 12 , 1 Cron 29,29-30, 2 Cron 9,29, 32,32, 33,18, 35,26-27, 38,8, etc Cf C C Torrey, *The Older*, 30

[6] R Lemosín Martal habla de Mardoqueo como de «el "judío por excelencia", como *Judit* será "la judía por excelencia"», y lo confirma con el estudio del nombre en iranio (cf *Estudios [II]*, 212)

del rey (cf. 8,2.9.15)[7]. Éste es el título de mayor dignidad que puede existir después del de rey[8].

Para los judíos Mardoqueo fue como el hermano mayor, ya que él se mostró *solícito del bien de su pueblo y promotor de la paz*, el bien supremo que abarca todos los demás. En justa correspondencia fue *querido por la multitud de sus hermanos*. Éste es el compendio más hermoso y honorífico que puede hacerse de un miembro de cualquier comunidad humana, y, en especial, del pueblo judío. El cúmulo de alabanzas a Mardoqueo al cerrar el libro, y la no mención de Ester, convierten a Mardoqueo en el principal protagonista del libro. Por esto, cuando más adelante la comunidad judía de Palestina celebre la fiesta de los Purim el día catorce del mes de Adar, llamará a este día «el día de Mardoqueo» (2 Mac 15,36)[9].

El recuerdo de Mardoqueo jamás ha muerto en Israel. Su nombre es bendecido ruidosamente cada año el mismo día de la celebración de los Purim. Su figura se ha convertido en símbolo de todo judío en la diáspora, ya que fue capaz de ser fiel a la fe de sus mayores y leal a la tierra en que vivió.

ADICIÓN F

Llegamos a la última Adición griega, la que pone el punto final al libro de Ester griego en sus versiones LXX y A. Incomprensiblemente san Jerónimo la colocó detrás de su versión latina del TH (VgLat 10,4-11,1), delante del sueño de Mardoqueo o *Adición A* (VgLat 11,2-12)[1].

Aunque la *Adición F* no está respaldada por el TH, los expertos creen que su origen es semítico (hebreo o arameo) por sus características lingüísticas[2].

[7] Mardoqueo nos hace recordar aquí la gran figura de José en la corte del Faraón, según Gen 41,40-43 (cf L A Rosenthal, *Die Josephsgeschichte*, W L Humphreys, *A Life-style*, 216, A Meinhold, *Die Gattung (II)*, 87-88)

[8] Las versiones griegas convierten a Mardoqueo en sucesor del rey (de Artajerjes en LXX, de Asuero en texto A)

[9] Cf A Barucq, *Esther*, 129, W J Fuerst *Esther*, 34, W Dommershausen, *Ester*, 48b, R Lemosín Martal, *Estudios (II)*, 212

[1] Como es costumbre en san Jeronimo, unas palabras suyas preceden al texto latino de la *Adicion F* y son éstas «Quae habentur in hebraeo plena fide expressi Haec autem quae secuntur scripta repperi in editione vulgata quae Graecorum lingua et litteris continentur et interim post finem libri hoc capitulum ferebatur quod iuxta consuetudinem nostram obelo, id est, veru praenotavimus»

[2] Parece que son semitismos ταῦτα de F,1 y τῶν λογων de F,2, correspondientes al hebreo *d'bārîm*, ἐνωπιον a *liphnēy* de F,8 y εἰς τον αἰῶνα a *l'olam* de F,10 (cf C A Moore, *On the Origins*, 589, *Esther* [1977], 246, M Hutter, *Iranische*, 41-42 Ver también lo que dijimos a propósito de la *Adicion A*

La *Adicion F* no es uniforme, por esto ofrecemos la siguiente division en dos partes, que nos servirán de guia en el comentario Primera parte F,1-10, cuya finalidad principal es la interpretacion del sueño de Mardoqueo (*Adicion A*), la segunda parte es F,11 colofon de todo el libro de Ester

1 Interpretacion del sueño de Mardoqueo F,1 10

Damos este título generico a esta primera parte de la *Adicion F*, aun a sabiendas de que su contenido es más amplio, pero la interpretación del sueño de Mardoqueo ocupa el lugar principal y centra la concepcion teologica del autor

F,1 Comento Mardoqueo Esto viene de Dios
F,2 Pues recuerdo el sueño que tuve sobre esto, y no ha fallado ni un detalle

F,3 la fuentecilla que se convirtio en rio, y era luz y sol y agua abundante Ester es el rio el rey la tomo por esposa y la hizo reina
F,4 Los dos dragones somos yo y Amán
F,5 Las naciones son las que se aliaron para borrar el nombre de los judios
F,6 Mi nacion es Israel, los que clamaron a Dios y fueron salvados El Señor salvó a su pueblo, el Señor nos libró de todos estos males Dios ha hecho signos y prodigios portentosos, que no han ocurrido entre las naciones

F,7 Por eso señaló dos destinos uno para el pueblo de Dios y otro para todas las naciones
F,8 Ambos se han cumplido en la hora, el momento y el dia determinado en la presencia de Dios y ante todas las naciones
F,9 Dios se acordó de su pueblo e hizo justicia a su heredad

F,10 Y el pueblo del Señor, Israel, celebrará esos días del mes de Adar, el catorce y el quince, con una asamblea, con alegría y gozo ante Dios por generaciones y generaciones

F,1 «comento» lit «y dijo» «esto» lit « estas cosas»
F,2 «pues recuerdo» lit «me acorde del» «que tuve» lit «que vi»
F,4 «somos yo y Aman» lit «yo soy y Aman»
F,6 «el Señor» (dos veces) lit «y el Señor» «Dios ha hecho» lit «y ha hecho Dios»
F,8 «ambos se han cumplido» lit «y llegaron estos dos destinos» «el dia determinado» lit «el dia del juicio»
F 9 «Dios se acordo» lit «y se acordo Dios»
F,10 «el catorce y el quince» lit «el decimocuarto y el decimoquinto del mismo mes» «y generaciones» lit «para siempre»

F,1 10 La Adición empieza con una reflexión teologica de Mardoqueo, que sirve de puente de union con todo lo anterior lo narrado en el libro de modo generico y el sueño de Mardoqueo, más en particular (F,1-2), sigue la interpretacion alegorica del sueño (F,3-6), otro tema teológico sirve de marco a la interpretación del sueño Dios es el señor de los destinos de los pueblos (F,7-9), cierra esta perícopa el recuerdo de la Torá (normas y leyes) de los Purim (F,10)[3]

F,1-2 El autor del TH nos ha acostumbrado a mirar los acontecimientos historicos sin ir mas alla de sus causas naturales e inmediatas Las Adiciones griegas, sin embargo, descubren la presencia y la accion de Dios en todos los sucesos Es lo que hace Mardoqueo en nombre del autor (F,1), al echar una mirada retrospectiva a todo lo que se ha relatado en el libro de Ester[4] El verdadero creyente, como lo es el autor de la *Adicion F*, descubre con suma facilidad la mano de Dios, su presencia activa en la vida de los individuos y de los pueblos (cf Is 45,15) En este sentido tiene razon C A Moore, al decir que el autor del texto hebreo de Ester permitia a sus lectores deducir por ellos mismos la acción comprometida de Dios en los acontecimientos humanos, relatados en el libro[5], el autor de la *Adicion F, sin embargo,* lo explicita por si mismo *Esto viene de Dios*

La firme conviccion de fe del autor se ve reforzada por el cumplimiento de lo que hace mucho tiempo soñó y quedó consignado en la *Adicion A*[6] Al final de la obra el autor griego recuerda el sueño inicial y lo atribuye al unico Señor de la historia, a Dios, puesto que todo se ha cumplido, *no ha fallado ni un* solo *detalle* Con estas palabras el autor nos introduce en la interpretación del sueño

3-6 Interpretación alegorica del sueño El autor parte del sueño que tuvo Mardoqueo (*Adicion A*), como si fuera una alegoria de lo que había de suceder No esperemos, sin embargo, una interpretacion alegórica rigurosa, calcada paso a paso en el sueño El autor recordará únicamente aquellos elementos que, por alguna razón particular, le interesa hacer resaltar

La fuentecilla es el primer rasgo del sueño, el primer elemento de el que llama la atención del interprete[7] Esta «pequeña fuente» *se convirtio en rio y agua abundante* Entre el *rio* y el *agua abundante* introduce el intérprete la

Cf H Bardtke *Zusatze* 54 W Dommershausen *Ester* 48b

[4] Segun la opinion mas comun lo que Mardoqueo dice se refiere al texto precedente y no al sueno ni a su interpretacion que seguira en seguida (E L Ehrlich *Der Traum* 70 nota 7)

Cf C A Moore *Esther* (1977) 246

El autor al menos literariamente admite la fuerza probativa de los suenos premonitorios como se entendia en los ambientes apocalipticos de su tiempo (cf Dan 2)

El interprete evoca la fuentecilla <u>que</u> se convirtio en rio En F 3 redaccionalmente esta de mas el relativo <u>que</u> (ἥ), a no ser que se tome como una cita explicita del sueno aquella fuentecilla <u>que</u>

luz y el *sol*, rompiendo con brusquedad la secuencia de la metáfora del agua. En la redacción del sueño la metáfora de la luz sigue a la del agua: «apareció *una luz* y el *sol* salió» (A,10), con valor propio e independiente. En la interpretación el autor ha mezclado las dos metáforas del agua y de la luz en un mismo plano: *y era luz y sol y agua abundante*. Estilísticamente es poco afortunado. Esta fusión hace que el sentido del agua y de la luz sean distintos en el sueño y en su interpretación. En el sueño «de lo pequeño surge lo inesperadamente grande, de un manantial pequeño, *un río grande* y un mar inabarcable», gracias a la intervención de Dios. En cuanto a la metáfora de la luz en el sueño «una luz, apenas perceptible, se convertirá en sol, como la aurora del amanecer se hace sol sobre el horizonte. La situación ha cambiado: del *día oscuro y sombrío* (A,7) hemos pasado a la luz y al sol naciente. La angustia y tristeza por el peligro inminente... se ha trocado en consolación, alegría y vida, simbolizado todo ello por el agua y la luz del sol»[8]. Tantos y tan grandes cambios se deben todos ellos a la acción benéfica de Dios en la naturaleza y en la vida de los hombres.

Ester es el río: implícitamente se está afirmando también que antes de ser *el río* Ester había sido *la fuentecilla*[9]. De lo pequeño –Ester en su primer estado– surge lo grande: *el rey la tomó por esposa y la hizo reina*. El Señor es poderoso, que no sólo crea de la nada el cielo y la tierra, sino que «da la muerte y la vida, hunde en el abismo y levanta; da la pobreza y la riqueza, el Señor humilla y enaltece. Él levanta del polvo al desvalido, alza de la basura al pobre, para hacer que se siente entre príncipes y que herede un trono glorioso» (1 Sam 2,6-8). El agua es, además, símbolo del bienestar, de la abundancia y de la fecundidad.

De la luz y del sol el intérprete no dice nada más[10], y no le faltaban puntos de contacto con el sueño de Mardoqueo, donde se habla de la oscuridad (A,7), como hemos citado poco más arriba. De todas formas, en otro contexto la luz es un símbolo de alegría y fiesta entre los judíos: «Para los judíos todo era luz y alegría y regocijo y gloria» (Est 8,16). En la *Adición F* los símbolos se restringen a individuos en concreto, si bien éstos representan al pueblo judío. Es el caso de Mardoqueo que en F,4 extrañamente es representado por uno de *los dos dragones*, pues el dragón es símbolo del mal, del poder del mal en contra de Dios y de los hombres (cf. Sal 74,13-14; Is 51,9)[11]. Aquí los dos dragones simbolizan a los dos protagonistas del relato de Ester, el bueno y el malo. La lucha ha tenido lugar no sólo entre Mardoqueo y Amán; una lucha más universal la han protagonizado *las naciones* (τὰ ἔθνη) contra *la nación* (τὸ ἔθνος) o *pueblo* (ὁ λαός) del

[8] Comentario a A,9.

[9] En la tradición del texto griego A la interpretación alegórica es, en parte, diferente: «la fuentecilla es Ester» (F,3 texto A), y «el río las naciones, congregadas para eliminar a los judíos» (F,5 texto A).

[10] No así el texto A, para el que la luz se relaciona directamente con Dios: «El sol y la luz son la manifestación de Dios a los judíos, el juicio» (F,5 texto A).

[11] Cf. H. Bardtke, *Der Mardochäustag*, 104-105.

Señor[12]. El lenguaje es directo, no alegórico. La memoria del autor abarca todos los peligros que ha corrido el pueblo judío en su atormentada historia; de todos ellos ha salvado el Señor a su pueblo, cuando *clamaron a Dios*. El clamor del pueblo aparece en el sueño de Mardoqueo (A,9) y también ahora en su interpretación (F,6). Su significación desborda el libro de Ester y hace referencia a todo grito del pueblo, que en su angustia pide auxilio al Señor. Dios no es indiferente y oye y atiende (cf. Ex 3,7-10). Israel clama al Señor y el Señor lo salva: esquema que se repite en la sagrada Escritura, especialmente en el libro de los Jueces (cf. Jue 2,18; 3,9.15; 6,7-8; 10,10-16; etc.).

El autor de F,6 manifiesta claramente el influjo deuteronomista, al hablar de la predilección del Señor por su pueblo, al que salva de todos su enemigos y de *todos estos males*, particularmente de los que había proyectado Amán. *Los signos y prodigios portentosos*, que Dios ha hecho entre los judíos y no *entre las naciones*, son los hechos relatados en el libro de Ester, que el autor de la *Adición F*, desde el punto de vista de su fe en Dios, asimila a los realizados en tiempos antiguos, cuando el Señor guiaba a su pueblo a través del desierto: Muerto Moisés «ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara; ni semejante a él en los signos y prodigios que el Señor le envió hacer en Egipto contra el Faraón, su corte y su país; ni en la mano poderosa, en los terribles portentos que obró Moisés en presencia de todo Israel» (Dt 34,10-12; cf. 29,2-3; etc.).

F,7-9. Dentro de la unidad de la *Adición F* estos tres versos forman un pequeño conjunto, cuyo tema central es la suerte o destino, señalado por Dios a los pueblos y conocido porque de hecho se ha cumplido. Se trata de una reflexión teológica del intérprete del sueño acerca del dominio absoluto que Dios tiene y manifiesta sobre la historia particular de pueblos y naciones.

F,7-8. Dios es el sujeto gramatical de la sentencia del v. 8. Él es el que «hace» o señala las suertes (κλῆροι) que cada uno hereda en su pequeña o grande historia personal y también a los pueblos en su conjunto. El mundo y la historia son dominio del Señor; el autor los trata como propiedad (κληρονομία) de Dios que los da en herencia a quien quiere y como quiere. Los pueblos y naciones son divididos en dos: *el pueblo de Dios*, Israel, y *todas* las restantes *naciones*[13]. El lenguaje que se utiliza en este pasaje sobre la suerte o destino de los pueblos no es unívoco, en cuanto al contenido de su significación, con el utilizado en la literatura y filosofía de los medios clásicos y helenísticos contemporáneos en su generalidad. En F,7-8 queda a salvo la

[12] Se mantiene firme el uso del vocabulario en la *Adición F*: *naciones* en plural (τὰ ἔθνη; hebr. *gōyîm*: F,6.7.8) son los enemigos de Israel; *nación* en singular (F,6) y *pueblo* (ὁ λαός; hebr. *'am*: F,6.7.9.10) es la nación y el pueblo de Dios (cf. C.A. Moore, *Esther* [1977], 247).

[13] Se advierte cierto corrimiento en el significado de *naciones* en F,7-8 con relación a F,5: aquí se habla de *las naciones* enemigas de los judíos; allí no se dice que *las naciones* sean enemigas de los judíos, sí que tienen un «destino» diferente (cf. H. Bardtke, *Zusätze*, 56).

libertad y liberalidad de Dios y, analogicamente tambien la libertad humana, no asi en las concepciones griegas, especialmente literarias Estas hablaban del Destino en mayuscula, identificandolo con una fuerza divina, en muchos casos personificada la Moira, la Heimarmene, el Fatum, la Necesidad A estas fuerzas superiores estaban sometidos hasta los mismos dioses[14] Los escritos de Qumran tambien hablan de la supremacia e inviolable voluntad de Dios, impuesta a cada uno, y que se cumplira implacablemente[1] La vision de fe israelita descubre en los acontecimientos que tejen su complicada y tortuosa historia la voluntad benefica de Dios con relacion a ellos mismos, que se consideran *el pueblo de Dios* Los hechos demuestran que *los destinos* o suertes, que Dios ha señalado a cada pueblo, *se han cumplido* tal y como Dios habia previsto, es decir, *en la hora, el momento y el dia determinado,* sin que nada pueda ocultarse a los ojos de Dios y a la vista de todos *en la presencia de Dios y ante todas las naciones*[16]

F 9 Al final de esta breve reflexion sobre el misterioso doble destino el autor vuelve la mirada agradecida a Dios, porque reconoce que, a pesar de las grandes dificultades por las que han pasado los judios de tiempos antiguos y los de su tiempo, *Dios se acordo de su pueblo* No es que el autor crea que Dios puede olvidarse de su pueblo porque su memoria le pueda fallar, sino que una vez mas descubre la presencia activa y bondadosa de Dios en todos los acontecimientos, aunque sean dolorosos para el Asi hace *justicia a su heredad* o propiedad, mostrandose propicio, salvador, liberador[17]

F,10 El verso recuerda la obligacion que tiene *el pueblo del Senor, Israel,* de celebrar la fiesta de los Purim Por esto se le ha llamado la Tora o ley de tal fiesta La singularidad de F,10 con relacion a las prescripciones de Est 9 hebreo, reside en que habla de una celebracion liturgica *una asamblea ante Dios*[18] En cuanto a la fecha el catorce y quince del mes de Adar, a la

[4] Segun esta manera de pensar nadie podia luchar esperanzadamente en contra del Destino los hombres solo se podian plegar a el aceptarlo Homero se expresa asi en la Iliada Cuando el sol hubo recorrido la mitad del cielo el padre [Zeus] tomo la balanza de oro puso en ella los destinos de la muerte el de los troyanos domadores de caballos y el de los aqueos de broncineas lorigas cogio por el medio la balanza la desplego y tuvo mas peso el dia fatal de los aqueos (Los destinos de estos bajaron hasta llegar a la fertil tierra mientras los de los troyanos subian al espacioso cielo) (*Iliada* 8 68 74)

Del Dios de conocimiento proviene todo lo que es y lo que sera Antes de que existieran fijo todos sus planes y cuando existen completan sus obras de acuerdo con sus instrucciones segun su plan glorioso y sin cambiar nada En su mano estan las leyes de todas las cosas y el las sostiene en todas sus necesidades (*Regla de la Comunidad* 1QS III 15 17 [traduccion de F Garcia Martinez en *Textos de Qumran* Madrid 1993 pag 52] ver tambien 1QS III 18 IV 26 VI 16 18 22 IX 7 *Reglas de la guerra* 1QM I 1 5 11 13 14 IV 2 XIII 2 4-5 9 12 etc H Bardtke *Zusatze* 56 C A Moore *Esther* [1977] 247 W Dommershausen *Ester* 49a)

En este pasaje aunque se propone el problema de la prevision de Dios y de la respuesta humana a esa prevision no se desarrolla el problema implicado de la prevision divina y la libertad humana problema en el que se han de emplear muchos interpretes y teologos posteriores sin que se haya llegado a una respuesta plenamente satisfactoria para todos

Cf F Stummer *Das Buch* 587a

[8] Cf H Bardtke *Zusatze* 57

alegria y el *gozo,* y a la perpetuidad o recuerdo *por generaciones y generaciones* es comun a lo prescrito en el texto masoretico (cf 9,17-19 21-22 27-28)

El sentido religioso anadido de la *Adicion F* es evidente, como lo es el de todas las *Adiciones* griegas Sus autores han sentido la necesidad de expresar su fe al releer y traducir para sus hermanos el texto hebreo, que, por razones no declaradas, ha prescindido hasta del mismo nombre de Dios No les ha sido dificil descubrir la accion de Dios en la trama urdida alrededor de los dos personajes principales Ester y Mardoqueo, pertenecientes a la comunidad judia de la diaspora del Este La idea religiosa central, que atraviesa de principio a fin la version griega, es que Dios, el que confesamos en Dt 6,4, ha salvado a su pueblo, Israel, en el pasado, y lo mismo seguira salvandolo en el futuro Mensaje de esperanza mas alla de las peripecias historicas Por esto Israel celebra la fiesta de los Purim de generacion en generacion, como celebra la Pascua

2 *Colofon al libro de Ester F,11*

Hay dos libros, pertenecientes al Antiguo Testamento, que se distinguen notablemente de todos los demas por tener un rasgo unico en sus versiones griegas Uno es el libro del Eclesiastico o Jesus ben Sira, al que le precede un prologo, escrito por el traductor al griego el nieto del autor, otro es el libro de Ester griego, del que la *Adicion F* termina con un colofon F,11 Los dos tienen en comun que estan escritos en griego y que aportan datos importantisimos acerca de los traductores, del tiempo de su traduccion, del lugar de donde provienen Jerusalen, y de la comunidad a la que van dirigidos los judios de Egipto Analizaremos el contenido del colofon a Ester

F,11 El ano cuarto del reinado de Ptolomeo y Cleopatra, Dositeo, que decia ser sacerdote y levita, y su hijo Ptolomeo trajeron la presente carta que llamaban de los Phrourai, traducida por Lisimaco, hijo de Ptolomeo, de la comunidad de Jerusalen

F 11 del reinado de Ptolomeo y Cleopatra lit reinando Ptolomeo y Cleopatra sacerdote y levita E Bickerman dedica un largo estudio a F 11 (cf *The Colophon*) en el defiende siguiendo a S Lieberman que Λευιτης no es nombre comun sino nombre propio *Levitas* Propone la siguiente version Dositeo –que decia que era sacerdote– y Levitas y su [de Levitas] hijo Ptolomeo Para entender la clausula solo tenemos que desplazar la coma de nuestro texto Dositeo que decia ser sacerdote y Levitas (*Colophon* 348 349) R Marcus refuto al ano siguiente la opinion de E Bickerman (cf *Dositheus*) y defendio que parece mejor retener la version tradicional Dositeo que decia ser sacerdote y levita (es decir un sacerdote de origen levitico) que adoptar la de [S] Lieberman y [E] Bickerman (*Dositheus* 271 cf J T Milik *Les modeles* 397 nota 78)

traducida lit y traducida de la comunidad lit de los de

Lo primero que hemos de decir del Colofón es que es sólo probable que sean verídicos los datos que proporciona. La mayoría de los autores acepta con muchas reservas la verosimilitud de los datos del Colofón; algunos, sin embargo, la acepta sin demasiadas reservas. Cl. Schedl escribe: «No existe ningún motivo para dudar de la veracidad de esta afirmación»[19]. Está suficientemente confirmada la costumbre antigua de terminar los escritos con un colofón, especialmente en la literatura del tiempo helenístico[20]. Pero es bastante difícil determinar la fecha exacta, a la que se refiere el colofón, a partir de los datos que aporta: *El año cuarto del reinado de Ptolomeo y Cleopatra.* Como ya hemos dicho anteriormente[21], creemos que se trata de Ptolomeo IX Soter II (117/116-107+88-80 a.C.) y de Cleopatra III, su madre y corregente.

Sabemos que hacia el último tercio del siglo II a.C. era frecuente el intercambio cultural entre Palestina y las comunidades judías de Egipto (Alejandría)[22]. En esta corriente se coloca el autor del colofón, Dositeo, sacerdote «de origen levítico»[23], que, justamente con su hijo Ptolomeo, llega de Jerusalén con la traducción que Lisímaco, hijo de Ptolomeo y nieto de Dositeo, había hecho al griego del libro de Ester, *la presente carta que llamaban de los Phrourai*[24].

Es bastante llamativo que todos los nombres que aparecen en el colofón sean griegos, y que se repita hasta tres veces el nombre de Ptolomeo. J.T. Milik deduce con toda normalidad que «son miembros de la colonia de los judíos alejandrinos en la capital de Judea»[25]. No es improbable, dado el permanente trasiego de personas entre Egipto y Palestina[26].

En cualquier hipótesis, el colofón es un testimonio magnífico del interés que la comunidad judía de la Diáspora en Egipto tenía de estar en conexión permanente y pacífica con la comunidad judía que residía en la tierra santa, en la heredad perpetua de los Padres y de todo judío, viviera donde viviera.

[19] *Das Buch*, 16, cf E Schürer - E Vermes , *The History*, 505-506

[20] Cf E Bickerman, *The Colophon*, 340-345 La costumbre siguio en tiempo cristiano, como hizo Orígenes en sus *Hexapla*

[21] Ver el capitulo III de la Introducción sobre *Autor, Fecha y Lugar de composicion de Ester*

[22] Un ejemplo preclaro de ello es el del nieto de Jesús ben Sira, que traduce al griego el libro de su abuelo (cf Prologo al Eclo)

[23] Cf R Marcus, *Dositheus*, 271, J T Milik, *Les modeles*, 397 nota 78

[24] La identificacion de *la carta de los Phrourai* con el libro de Ester es sentencia común entre los intérpretes (cf E Bickerman, *The Colophon*, 350, H Bardtke, *Zusatze*, 58, W Dommershausen, *Ester*, 50, J T Milik, *Les modeles*, 398)

[25] *Les modeles*, 397 R H Pfeiffer, siguiendo a Th Nöldeke, admite al menos que «el traductor era "un judío egipcio", que, podemos añadir, podría muy bien haber residido en Jerusalén y haber llegado a ser un ciudadano de allí, y así haberse familiarizado con el hebreo y arameo» (*History*, 311)

[26] De todas maneras hay que ser cautos al opinar sobre el valor riguroso de los datos del colofón Al autor lo que le interesa es confirmar, ante los lectores de la comunidad judía de Egipto, que la versión al griego que presenta (probablemente la LXX) merece ser aceptada, ya que ha sido contrastada con el original que corre por la metrópoli (cf H E del Medico, *Le cadre*, 241) Ni san Jerónimo, ni los autores posteriores tuvieron la oportunidad de confirmar la fidelidad de la versión de Lisímaco de un supuesto original hebreo o arameo

ÍNDICES

ÍNDICE TEMÁTICO

ÍNDICE DE AUTORES